MUSEUM HELVETICUM
Vol. 1 1944 Fasc. 2

Horaz und Kallimachos

Von *Fritz Wehrli*

Die Bestätigung seines Dichtertums findet Horaz im Bewußtsein, daß auf ihn mit Händen gewiesen wird als Romanae fidicen lyrae (C. IV 3, 22f.), und dem römischen Sänger überträgt Octavian, für die staatliche Sühnfeier des Jahres 17 a. Chr. das carmen saeculare zu schaffen.

Sein römisches Bewußtsein steht in keinerlei Widerspruch damit, daß Horaz künstlerisch nur den Anspruch macht, seinen Mitbürgern griechische Dichtung in lateinischer Sprache zu schenken (C. II 16, 38; C. III 30, 13; Epist. I 19, 23ff.), daß er allen Dichtern aufs eindringlichste das Studium der exemplaria Graeca ans Herz legt (A P 268; vgl. Serm. I 10, 66 u. a.), daß mit einem Wort für ihn der Begriff des künstlerisch Vollendeten mit dem des Griechischen zusammenzufallen scheint. Wo er Namen von Vorbildern nennt, sind es zwar überwiegend diejenigen der alten Lyriker, und die einzige Erwähnung des Kallimachos (Epist. II 2, 100) verrät, daß dieser getreu klassizistischem Urteil wenigstens für den späten Horaz hinter die «Alten» zu stehen kommt. Wie vieles Horaz dennoch auch in den Oden trotz prinzipieller Orientierung an klassischen Vorbildern der hellenistischen Kunst verdankt, haben auf dem motivischen Gebiet am umfassendsten Giorgio Pasqualis Studien[1]) gezeigt. Auf den folgenden Seiten sollen die theoretischen Voraussetzungen dieser Anlehnung untersucht werden, wie eine verwandte, obwohl in wesentlichem auch wieder abweichende dichterische und menschliche Gesamthaltung Horaz dazu bringt, sich besonders kallimacheische Bekenntnisse oder Forderungen oft fast wörtlich anzueignen. Die Frage des unmittelbaren und bewußten Anschlusses soll nicht für jeden Einzelfall gestellt werden; oft genügt es, sich daran zu erinnern, daß Horaz als Freund des Asinius Pollio (Serm. I 10, 85; C. II 1) Beziehungen zum neoterischen Kreis haben mußte, welcher sich an Kallimachos wie an einem Klassiker orientierte, ja daß über diese Gruppe von Dichtern hinaus Kallimachos in der Jugend des Horaz zu den einflußreichsten Dichtern überhaupt gehörte.

Vom jungen Dichter, den Quirinus im Traum davor warnte, mit griechischen Versen Holz in den Wald zu tragen (Serm. I 10, 31ff.), bis zum Schöpfer von Römeroden und Carmen saeculare ist ein weiter Weg, in dessen Verlauf Horaz den engen Kreis der hellenistischen Kunst durch Anschluß an die griechischen Klassiker und Ausbildung eines eigenen lyrischen Stiles erweitert hat. So wenig er aber in

[1]) Orazio lirico, Firenze, Le Monnier, 1920.

der ältesten noch belegten Phase reiner Neoteriker ist (s. p. 74), ebensowenig unterwirft er sich später bedingungslos dem klassizistischen Ideal der Größe. Für die Zeit der erhaltenen Werke ist die Frage einer Entwicklung jedenfalls behutsam anzufassen, denn die gegensätzlichen Stilformen, über die er gleichzeitig verfügt, sind Ausdruck gegensätzlicher Möglichkeiten seines Wesens. So ist es auch nicht zu verwundern, daß Horaz sich in der Theorie ebenfalls nicht schulmäßig festlegen läßt; klassizistische Elemente sind in derselben zwar festgestellt[2]), sie verbinden sich aber mit Hellenistischem zu einem eigenwilligen Ganzen, das getreuer Spiegel des dichterischen Schaffens ist. Die Zeugnisse, welche uns auf den vorliegenden Seiten zu beschäftigen haben, reichen vom ersten Satirenbuch bis zu den jüngsten Dichtungen; da in der Zwischenzeit grundlegende Aenderungen der künstlerischen Anschauungen sich nicht nachweisen lassen, dürfen wir diese Aeußerungen ohne Berücksichtigung ihres verschiedenen Alters benützen, zumal uns hauptsächlich das Kallimacheische als das von allem Anfang an feststehende Element interessiert.

Kalimacheisch ist die Exklusivität, welche sich (C. III 1) in die kultische Form des Ausschlusses Profaner kleidet. Sie meint weniger die Menge der gegen alle Dichtung Gleichgültigen als jene Kunstbeflissenen, welche für die Besonderheit von Horazens Leistung blind sind oder sie mißgünstig herabsetzen. Von diesen Gegnern, welche ihre Ahnungslosigkeit z. T. schon mit der bedingungslosen Bewunderung des Ennius, Plautus oder Lucilius verraten, ist oft die Rede (Serm. II 1, 75; C. II 20, 4; IV 3, 16; Epist. I 19, 35f. usw.): Horaz will sich nicht um sie kümmern (Serm. I 10, 78; C. II 16, 40; Epist. I 19, 37ff.), sondern sich an das Urteil von wenigen Sachverständigen halten, die als Angehörige eines gleichgestimmten Kreises (Serm. I 10, 81ff.) mit Namen aufgezählt werden (vgl. Epist. I 20, 4ff.). Der Ton der Polemik erinnert oft an die Auseinandersetzung des Kallimachos mit den «Telchinen» (Hermes 70 1935 p. 32), hinter denen sich die Vertreter einer gegensätzlichen Richtung in noch viel schulmäßigerem Sinne verbergen.

Mit seinen Verehrern wird unter den Alten hauptsächlich Lucilius aufs Korn genommen: er habe pro Stunde 200 Verse produziert stans pede in uno (Serm. I 4, 9) oder mit dieser Beschäftigung die Zeit vor und nach der Mahlzeit vertrieben (Serm. I 10, 60ff.), fast so fruchtbar wie jener Cassius Etruscus, der seinen Scheiterhaufen aus eigenen Büchern aufschichten konnte (ib.). Ein solcher Vielschreiber der Gegenwart, Fannius (Serm. I 4, 21), ist identisch mit dem Kritiker von Horaz' Kunst (Serm. I 10, 80); zu ihm gesellt sich der Stoiker Crispinus (Serm. I 3, 139), der philosophische Lehrepen verfaßt zu haben scheint, und von welchem sich Horaz zum Wettkampf aufgefordert sein läßt, uter plus scribere possit. Das Ansinnen wird unter ironischer Berufung auf die eigene Unfähigkeit abgewehrt (inopis – pusilli animi), er schreibe selten und dann nur wenige Zeilen, während des Crispinus Dichtung dröhne wie der Wind aus Blasebälgen (Serm. I 4, 14ff.). Daß niemand größere Versmengen und dazu noch rascher als er zu schreiben verstehe,

[2]) O. Immisch, Horazens Epistel über die Dichtkunst, 1932, S. 41ff.

hält der Zudringliche (Serm. I 9, 23ff.) für die beste Empfehlung bei Maecenas: er und Crispinus stehen also auf dem gleichen Standpunkt wie der Sklave, der seinem Herrn in der Saturnalienpredigt als erste Sünde sein seltenes Schreiben vorhält und das Wiederaufdröseln von Versen nur als Folge von Wein und Schläfrigkeit verstehen kann (Serm. II 3, 1ff.). Horaz läßt hier den Sklaven bei seiner Meinung, aber dort, wo es ihm um die Sache geht, erklärt er, daß niemand ohne wiederholtes Ausstreichen des schon Geschriebenen und ohne neues Ansetzen mit seinen Versen vor Kennern bestehen könne (Serm. I 10, 72ff.). Der massenhaften Produktion wird damit als oberstes Gesetz Sorgfalt der Form entgegengehalten, bei der die Zahl der Verse notwendig bescheiden bleibt.

An dieser Forderung wird die ganze römische Literatur gemessen: nur weil sie das geduldige Feilen scheuen, haben es die Römer, welche sonst dazu reich begabt wären, in der Poesie zu keinen höheren Leistungen gebracht (AP 289ff.; Epist. II 1, 164ff.). Mochten die Alten sich von solcher Mühe noch dispensiert halten, so sind mit der Schulung an den Griechen seither die Anforderungen gestiegen (AP 270ff.), und heute würde selbst ein Lucilius sich beim Versemachen im Haar kratzen und seine Nägel kauen (Serm. I 10, 70).

So hohe Anforderungen an die Form haben in der römischen Literatur zum ersten Mal die Neoteriker gestellt, und darin bleibt Horaz trotz böser Worte über Nachäffer des Catull und Calvus (Serm. I 10, 19) ihr Schüler, auch nachdem er sich über die neoterische Kleinkunst erhoben hat. Wie er hatte den Kampf gegen das massenhafte Verseschreiben Catull geführt, der im eleganten Suffenus nur noch einen caprimulgus und fossor sah, nachdem er dessen 10 000 oder mehr Verse gelesen hatte (C. 22; vgl. C. 14, 19 und 23). Schlimmer noch als Suffenus kommt bei Catull Volusius weg, dessen Annales, cacata carta, in Erfüllung eines Gelübdes als pessimi poetae scripta verbrannt werden sollen (C. 36). Im 95. Gedicht werden dieselben der gefeierten Zmyrna Cinnas gegenübergestellt und dabei wie es scheint als unförmig langes Machwerk mit der Lyde des tumidus Antimachus gleichgesetzt: die Menge möge an ihnen ihr Vergnügen finden.

Mit dem Urteil über Antimachos spielt Catull den orthodoxen Kallimacheer, den der Ausspruch des Meisters verpflichtet, die Lyde sei *παχὺ γράμμα καὶ οὐ τορόν* (Kallimachos fr. 74 b Schn.). Nicht weniger sind aber Catulls und Horazens Ausfälle gegen jene umfangreichen Dichtungen jüngeren Datums durch Kallimachos gedeckt, der sich in der Telchinenelegie Vs. 9 als *ὀλιγόστιχος* zu bekennen scheint und in Vs. 17f. seinen hämischen Widersachern einschärft, Gedichte seien an ihrer Kunst und nicht am persischen Landmaß zu messen. Wie Horaz kämpft auch er für das Recht einer Dichtung, die bei geringem Umfang desto höhere Vollendung bis ins Einzelne sucht; wie jener wappnet er sich gegen die urteilslosen Anbeter einer überlebten Kunst durch Verachtung des Gemeinen.

Daß diese allgemeine Aehnlichkeit im Sinne literaturgeschichtlicher Kontinuität zu verstehen ist, beweist, wenn es überhaupt eines Beweises bedarf, die Verwendung einzelner Prägungen des Kallimachos durch Horaz. So vergleicht jener

das große, aber an künstlerischen Mängeln reiche Epos der «Kykliker» mit dem «assyrischen» Strom, der gerade wegen seiner bewunderten Größe viel Erde und Unrat mitschleppt (Hymn. Apoll. 108ff.), und danach heißt es bei Horaz (Serm. I 4, 11) in abgekürztem Vergleich von Lucilius, er fließe schmutzig (cum flueret lutulentus, erat quod tollere velles; vgl. Serm. I 10, 50), oder es wird (Serm. I 10, 62) des schon erwähnten Cassius Etruscus ingenium als rapido ferventius amni geschildert. Wenn ferner Horaz (Serm. II 6, 14f.) zu Mercurius betet, er möge ihm die Herdentiere und alles übrige fett machen außer dem ingenium, so ist das Spiel mit der Erfindung des Kallimachos, bei seinen ersten Versen habe Apoll ihn gemahnt, das Opfer solle wohl *ὅτι πάχιστον* sein, die Muse aber *λεπταλέη* (Telchinenelegie Vs. 21)[3]).

Von Apoll, der ähnlich wie hier seinen Jünger von falschen Wegen in der Kunst zurückhält, spricht die 15. Ode im 4. Buche des Horaz (vgl. auch Kallimachos Hymn. Apoll. 105ff.). *Λεπταλέος* oder *λεπτύς*, womit er Apollon scherzen läßt, ist für Kallimachos fester ästhetischer Begriff (vgl. Epigr. 27, 3; Artemishymn. 243) und Stichwort für die eigene künstlerische Richtung[4]); im gleichen Sinne rühmt sich Horaz (C. II 16, 38) seines spiritus Graiae tenius Camenae oder lehnt er es (C. I 6,9) ab, als tenuis grandia zu besingen. Umgekehrt heißt (Epist. II 1, 76) das, was künstlerische Feinheit vermissen läßt, crassum entsprechend dem zitierten kallimacheischen Urteil über die Lyde des Antimachos: von *θύμμα πάχιστον* redet der Kyreneer nur, weil er auch *μοῦσα παχεῖα* kennt. Im Sinne dieser Wertungen wird der homerische Zikadenvergleich (Ilias 3, 150) abgewandelt (Telchinenelegie 29ff.), und noch programmatischer muß das Bild der Biene (Apollonhymnus 110ff.) die vollkommene Reinheit der kallimacheischen Kunst ausdrücken, die auf alle Monumentalität verzichtet: der Tropfen reinen Wassers, den die Biene Demeter aus heiliger Quelle zuträgt, ist nämlich Gegensatz zum schmutzigen Strom. Horaz gebraucht den Vergleich im Sinne bescheidenen Verzichtes, denn das emsige Honigsuchen, von welchem er spricht, meint das eigene Schaffen gegenüber Pindar, den sein Flug als dirkäischen Schwan hoch in die Wolken trägt (C. IV 2, 25ff.): labor, sonst als erste Bedingung des Gelingens gefordert, wirkt hier resigniert fast wie Ersatz für versagte mächtigere Inspiration[5]).

[3]) Vgl. Vergil Eclog. VI 3ff. und R. Pfeiffer Hermes 63, 1928, S. 322.

[4]) Vgl. E. Reitzenstein, Zur Stiltheorie des Kallimachos; Festschrift für R. Reitzenstein, Teubner 1931, S. 25ff.

[5]) Die Bienenmetapher war beiden Dichtern aus der altgriechischen Poesie geläufig. Sie verdankt ihre Entstehung wohl dem Vergleich von süßem Gesang mit Honig: Pindar Ol. X 98; Nem. III 77; Isthm. V 53; Bacchyl. III 97; Aristoph. Aves 908 *μελιγλώσσων ἐπέων ... αὐδάν* u. a.; vgl. das Bienenwunder in Pindars Jugend, Pausanias IX 23, 2. In der Ilias I 249 ist süßer als Honig das gesprochene Wort Nestors; vgl. Aischylos Prometheus 172 über *πειθώ*. Aus dem einfachen Vergleich wächst das Bild Aristophanes Aves 748 heraus: Phrynichos, der wie eine Biene *ἀμβροσίων μελέων .... καρπόν* sammelt, *ἀεὶ φέρων γλυκεῖαν ᾠδάν*, vgl. Platon Ion 534 b u. a. Die Gleichung Dichter = Biene, einmal vollzogen (z. B. Bacchyl. X 10), konnte dann in verschiedenstem Sinne gedeutet werden (vgl. Pindar Pyth. X 54). Von Aristophanes gelangt man geradewegs zu Horaz, sobald der Akzent auf den Gedanken der Geringfügigkeit beim Tun der Biene gelegt ist, während Kallimachos bezeichnenderweise mit der klassischen Metapher freier umgeht. Da aber auch er wie Horaz mit ihr den Verzicht auf Monumentalität ausspricht, ist eine Bezugnahme des Römers auf ihn nicht ausgeschlossen.

Die Kontrastierung des Bienenflugs mit dem Schwan an Stelle des Stromes verrät also eine neuartige Bewertung dichterischen Schaffens, mit der Horaz von Kallimachos in gewissem Sinne Abstand nimmt. Jener tritt mit einem eigentlichen dichterischen Programm einer bestimmten Tradition, nämlich der kyklischen, entgegen, und kann darum in seiner polemischen Auseinandersetzung andere Möglichkeiten außer der eigenen nicht erwägen: die gesuchte Vollkommenheit der Form ist für ihn an die wenigen Gattungen gebunden, welche er selber pflegt. Horaz dagegen kann neben seiner Kunst eine andere, stolzere anerkennen, weil auch seine Kritik künstlerischer Sorglosigkeit allgemeiner ist und sich weniger ausschließlich gegen eine schulmäßig geschlossene Gruppe wendet als die kallimacheische. Schon unter den Dichtern, denen er in den Satiren am Zeug flickt, sind nämlich nicht bloß Epiker, sondern ebenso sehr die Vertreter der alten Bühne und anderer Gattungen, ja selbst schlechte Neoteriker (Serm. I 10, 19). Mag vollends in AP 135 die Warnung vor großsprecherischer Ankündigung des kyklischen Dichters als kallimacheische Reminiszenz gemeint sein, so ist sie doch nie und nimmer eine Verpflichtung auf das Programm des Kyreneers, da bloß das Mißverhältnis zwischen Versprechung und Erfüllung, nicht das Thema selber gerügt wird. Wenn also nach der Meinung des Horaz auf allen Gebieten gegen die strengen Formgesetze verstoßen werden kann, so ist umgekehrt auch Vollendung prinzipiell überall möglich, und die eigene dichterische Bemühung schließt die Anerkennung eines großen Stiles bei anderen nicht aus. Vor dem Fluge des dirkäischen Schwanes wird nur gewarnt, weil keiner dessen Flügelkraft hat (C. IV 2, 1ff.), denn davon hält Horaz den Empfänger des Gedichtes Jullus Antonius nicht zurück, wenigstens maiore plectro als er selber Caesar zu besingen[6]), und die eigene schwache Stimme soll in den Jubel einfallen, wenn der Herrscher von seinem siegreichen Feldzuge heimkehrt. Den Gesinnungswandel gegenüber Kallimachos veranschaulicht der veränderte Sinn der Flußmetapher, die neben dem Vergleich mit dem Schwan auf Pindar angewandt nicht mehr die Unreinheit, sondern allein die unwiderstehliche Gewalt ausdrückt:

Vs. 5ff. Monte decurrens velut amnis, imbres
Quem super notas aluere ripas,
Fervet immensusque ruit profundo
Pindarus ore.

In diesem Sinne hatte schon Kratinos (fr. 186 K), und andere[7]), mit ihm das Bild gebraucht, an die Horaz denken mochte. Den Einwand des Kallimachos, große Ströme seien aber unrein, weist er in offensichtlich direkter Polemik mit der Schilderung des vorbildlichen lateinischen Dichters zurück:

[6]) Vgl. Ed. Fraenkel, Das Pindargedicht des Horaz, Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. 1932/33, 2. Abh., S. 12, 1.
[7]) Z. B. Aristophanes Ritter 526 ff. über Kratinos. Auch der jüngeren dichterisch-rhetorischen Stilkritik ist die Flußmetapher geläufig.

Epist. II 2, 120f. Vemens et liquidus *puroque* simillimus amni
Fundet opes Latimque beabit divite lingua.

Die kallimacheische Alternative ist hier überwunden mit der ausdrücklichen Feststellung, daß hinreißende Gewalt und Reinheit, das heißt vollkommene Form, sich nicht gegenseitig ausschließen: Horaz bekennt sich also zu einer monumentalen Dichtung als dem Höchsten. Bezeichnend ist dabei, daß nach seinen Worten (a. a. O. Vs. 115ff.) neben anderen Mitteln eine sorgfältige Auswahl von Archaismen dem gehobenen Ausdruck dient: die Kraft der altrömischen Dichtung bleibt trotz aller Kritik an ihren Unvollkommenheiten unbestritten.

Für eine solche Kunst großen Stils hatte das augusteische Rom Möglichkeiten und Aufgaben, die für den alexandrinischen Dichter ausgeschlossen gewesen. Durch das Restaurationswerk Octavians erhielt die staatlich-sakrale Oeffentlichkeit, auf die ohnehin von jeher alles ausgerichtet gewesen war, eine ethisch gesteigerte Würde; Rom und seinen Imperator zu feiern mußte als die vornehmste Aufgabe aller Dichtung erscheinen. In ihrer Erfüllung vollendet sich das Lebenswerk Vergils, dessen Jugend ganz neoterische Stimmung beherrscht hatte[8]), und Horaz stellt neben seine hellenistischen nugae Römeroden und Carmen saeculare.

Im Spiel der Neoteriker war Horaz freilich nie aufgegangen: zu seinen frühesten Dichtungen gehören die politisch leidenschaftlichen Epoden 7 und 16, und selbst nach dem Schiffbruch von Philippi ist für ihn das Vaterland nur sollicitum taedium (C. I 14, 17); die Verwahrung gegen pindarischen Flug bedeutet also nicht bloß kein absolutes Veto für andere, sondern sie muß auch Horaz selber eine solche Behandlung römischer Themen offenlassen, die über sein Maß nicht hinausgeht. Daß dieses ihm in Wahrheit mehr erlaubt, als die Bescheidenheit der recusatio (C. IV 2) zugibt, lehrt der Tonfall der Oden IV 4 und 14 sowie der damit verwandten Gedichte; im Laufe der Jahre ist Horaz mit der Anerkennung dichterischer Möglichkeiten auch die Kraft gewachsen, diese zu verwirklichen.

Wenn er nicht mit den Ansprüchen eines Gesetzgebers wie Kallimachos auftritt, sondern im Sinn eines persönlichen Bekenntnisses redet, so wird hinter der künstlerischen Entscheidung als deren Voraussetzung eine philosophisch-ethische Lebensanschauung sichtbar. Bei der Feier für Caesar will er bloß unauffällig mitsingen, und trotz den 10 Stieren und Kühen, welche der Mächtige darbringt, das seinem eigenen Besitz angemessene kleine Dankopfer vollziehen (C. IV 2, 53ff.). Wie der Preis der geringfügigen Opfergabe (C. III 23) enthalten diese Worte nichts anderes als die sakrale Form jenes epikureischen Bekenntnisses zu Armut und Bedürfnis-

[8]) Schon der junge Vergil ist aber Römer genug, um «Könige und Schlachten» als vornehmsten Gegenstand eines Dichters zu ergreifen, bis Apoll ihn davon zurückhält, weil solches einem «Hirten» nicht anstehe (Ecl. VI 2ff.). Auch nach Ecl. VIII 6ff. und Georg. III 4ff. will Vergil bei der ländlichen Dichtung nur so lange bleiben, als seine Kräfte für Größeres zu schwach sind. Horaz müssen diese Bekenntnisse des Freundes gegenwärtig gewesen sein, als er C. IV 2 dichtete. Im Banne der gleichen Wertungen steht sogar der Kallimacheer Properz so sehr, daß er eigene Lebenswahl und Dichtung mehr oder weniger ausdrücklich entschuldigend der hohen Epik gegenüberstellt und mit seiner Schwäche rechtfertigt (I 7; II 1, 17ff.; III 3 nach Vergil Ecl. VI 2; III 9 u. a.).

losigkeit, welches das ganze Werk des Horaz durchzieht: die Haltung des Dichters, der vor Großem zurückschreckt, spiegelt also diejenige des Menschen. Mehr als dies: Horaz vollzieht eine eigentliche Gleichsetzung, indem er sich gerne als *Dichter* zu einer bestimmten Lebenshaltung bekennt. Die Gaben, für welche er (C. II 16, 37) dankt:

> Mihi parva rura et
> Spiritum Graiae tenuem Camenae
> Parca non mendax dedit,

gehören zusammen, da die Musen nicht bloß Ersatz sind für äußere Güter, sondern auch lehren, diese gering zu achten. In gleichem Sinn und noch ausdrücklicher wird (C. I 31) die Frage, um was der *Dichter* vor dem neugeweihten Apollontempel bete, mit dem Wunsch nicht nach Reichtum beantwortet, sondern nach Zufriedenheit mit seinem Los und im Alter die Leier nicht entbehren zu müssen. Die letzten Worte spielen an Bekenntnisse zum Dichterberuf bei Autoren des 5. Jahrhunderts (Pindar Isthm. VII 39ff.; Eurip. Herakles 673ff.) und vielleicht bei Kallimachos (Telchinenelegie 37ff.) an; für seine Kunst des Umdeutens und alten Formen einen vertieften Sinn zu geben ist es aber bezeichnend, daß trotz der äußeren Aehnlichkeit kein Dichter vor Horaz seine Kunst wie er als Lebensäußerung in einem bestimmten philosophischen Sinne verstanden hat.

Aehnlich wie in C. II 16 fühlt sich Horaz in der Götter Schutz, weil diese seine pietas und musa lieben (C. I 17, 13), und in C. I 22 feiert er das Sängertum als Ausdruck jener integritas vitae, die vor allen Gefahren schützt, so daß auch der Wolf im Sabinerwald dem Dichter nichts antut, der seine Lalage besingt. Wie die Musen ihren Liebling beschützen, erzählt (C. III 4, 9) die fromme Kindheitslegende, und ihnen will Horaz hier seine Rettung bei Philippi, in Seenot und anderer Gefahr verdanken[9]).

Weisheit und Frömmigkeit gehören zusammen als verschiedene Aspekte epikureischen Maßhaltens. Horaz konnte sich für diese Gleichsetzung auf die Schule selber berufen, die trotz prinzipiellem Atheismus in Uebereinstimmung mit einer vergeistigten Laienfrömmigkeit Opfer und Gebet als Zeugnis inneren Friedens gelten ließ (Epicurea fr. 386/87 Usener; Lukrez VI 75).

Einen ähnlich symbolischen Ausdruckswert wie das Kultische hat für Horaz wieder als Epikureer die ländliche Idylle. Den hellenistischen Dichtern hatte jene Neigung zum Einfach-Natürlichen, welche die klassisch-heroische Stimmung ab-

[9]) Zu einer allgemeineren Verherrlichung der Musenkunst gehört es, wenn Horaz im gleichen Gedicht die Camenae Caesar lene consilium geben läßt, daß er die Gewalten des Aufruhrs bezwingt wie Zeus die Titanen. Da diese Ode überhaupt pindarisch ist, mag Horaz der Eingang des 1. pythischen Gedichts vorgeschwebt haben, wo die mit magischem Zauber bindende Gewalt der Musik gefeiert wird. Gedanklich geht Horaz aber wieder seine eigenen Wege, denn die Bändigung wilder Gewalten erwartet er von Maß und λόγος. Die von W. Theiler, Das Musengedicht des Horaz, Schriften der Königsberger Gel. Ges. 1935, S. 12ff. zusammengestellten Belege führen in das Gebiet pythagoreisch-platonischer Musikethik und damit weg vom Thema unseres Aufsatzes, schon weil in der eigenen Kunst des Horaz die Musik keinen Platz hat.

löste, die Welt der Bauern und Hirten erschlossen; Kallimachos, der mit dem großen Stil ebenfalls die altberühmten Sagenstoffe preisgab, bekannte etwa in der Schilderung von Theseus' Bewirtung durch die arme Hekale seine Liebe zum schlichten Leben[10]). Obwohl diese durchaus den ethischen Forderungen der zeitgenössischen Philosophen entspricht, finden sich aber weder bei Kallimachos noch bei Theokrit Spuren einer persönlichen Annäherung an jene, vielmehr wird mit Vorliebe statt des Gemeinsamen zwischen Philosophie und Dichtung das Trennende unterstrichen[11]). Ob umgekehrt auf Seiten der Philosophie schon Epikur das Landleben als angemessenen Rahmen des naturgemäßen Lebens preist, ist sehr zweifelhaft. Lukrez, der (II 23ff.) in diesem Sinne das Ruhen im Baumschatten am Bach dem reichen Mahl im fackelerleuchteten Palast gegenüberstellt, ist zwar kaum selber Schöpfer dieser beiden dichterischen Bilder, verdankt sie aber wie anderes dieser Art wohl eher einem Dichter als Epikur. Die Travestierung des unredlichen Wunsches in der Alfiusepode (Horaz Epod. II 23ff.), am plätschernden Wasser unter einer Steineiche oder im Grase zu liegen, beweist jedenfalls, daß das Motiv als Ausdruck begnügsamen Glückes schon vor Horaz in der römischen Literatur heimisch ist; Horaz selbst greift später gelegentlich in diesem Sinne darauf zurück (C. I 1, 21ff.; II 3, 6ff.; vgl. I 17, 17 u. a.). Wenn dann bei ihm selbst wie bei anderen Augusteern die Durchdringung der ländlichen Idylle mit epikureischem Geist vollzogen ist, so hat daran ohne Zweifel der jugendliche Umgang mit den Epikureern Siro und Philodem[12]) einen Hauptanteil. So wie Vergil Siros villula bei Neapel als Wohnsitz kauft (Catalepton VIII) und sich damit die äußere Bedingung für ein Leben im Sinne des Meisters schafft[13]), so wird für Horaz das von Maecenas geschenkte Sabinum Zufluchtstätte vor aller Unrast. Wie sehr ihm dessen Besitz Erfüllung eines philosophisch-ethischen Bedürfnisses bedeutet, zeigen die Satiren II 2 und 6 sowie die Episteln I 10 und 14. So haben sich Dichtung und Philosophie, die sich in kallimacheischer Zeit trotz teilweise ähnlicher Orientierung gegenseitig ausgeschlossen, in Rom zur Formung und Selbstdarstellung eines Menschentypus vereinigt, der unvergängliches Vermächtnis der Antike ist[14]).

---

[10]) M. Pohlenz, Charites für Friedr. Leo, Weidmann, 1911, S. 83.

[11]) Pohlenz a. a. O., S. 92ff.

[12]) A. Koerte, Rhein. Mus. 1890, S. 172.

[13]) Für Vergil Georg. II 475ff. wäre das epikureische Lehrepos, welches dem Herzen Ruhe schafft, höchstes Ziel; die gleiche Ruhe findet der Dichter, dem eine so große Leistung versagt bleibt, aber auch in der Schilderung des ländlichen Lebens. Von Tibull gehört in diesen Zusammenhang hauptsächlich I 1.

[14]) Die vorliegenden Betrachtungen wollen nicht Schlüssel für das ganze Werk des Horaz sein. Auch er kennt im Sinne der hellenistischen Dichter Poesie, besonders Liebesdichtung, und Philosophie als sich ausschließende Mächte. Mit der Verabschiedung der Camenae bei Vergil Catalepton V 11ff. oder Properz III 5, 19ff. ist der Entschluß Epist. I 1, 10ff. zu vergleichen (dazu C. IV 1); eine Parallele aus dem Leben gibt die Vergilvita des Donat-Sueton 35. Von der bedingungslosen Hingabe des Elegikers an seine Empfindung unterscheidet Horaz immerhin jene ironische Reserve, die seinen Liebesgedichten das Gepräge gibt und hinter der, näher oder ferner, die philosophische Forderung der Selbstbeherrschung steht.

A travers le Livre II des Géorgiques de Virgile

Par *G. de Plinval*

Labor, cui nunquam exhausti satis est. Comme l'arbuste exigeant auquel le vigneron consacre ses efforts assidus, le texte de Virgile ne cesse pas de réclamer l'application de ceux qui l'étudient. Après l'immense travail d'exégèse dont il a fait l'objet de la part des grammairiens anciens et des philologues modernes, il s'en faut que toutes les difficultés aient été résolues et toutes les obscurités dissipées. Une lecture des Géorgiques, poursuivie à travers les éditions même les plus complètes, suffit à nous l'apprendre. L'explication d'un grand nombre de passages demeure encore souvent trop vague ou au contraire singulièrement compliquée. Nous voudrions dans les lignes qui suivent contribuer à éclaircir certaines difficultés du Livre II, persuadé qu'en ces matières l'explication la plus simple a bien des chances d'être la meilleure.

vv. 9–13 : Principio arboribus varia est natura creandis:
namque aliae nullis hominum cogentibus ipsae
sponte sua veniunt camposque et flumina late
curva tenent, ut molle siler lentaeque genistae,
populus et glauca canentia fronde salicta.

C'est avec un ensemble étrange que les commentateurs modernes se sont accordés pour repousser le sens positif et immédiat de ces vers. *Ipsae sponte sua veniunt:* il est impossible d'exprimer plus nettement la pensée. Cependant, «aucun végétal ne venant sans semence», on veut absolument qu'il s'agisse «d'arbres, dont on ne voit pas l'ensemencement apparent[1])», «de plantes, dont les graines ne sont pas disséminées par la main de l'homme, mais par le vent, les oiseaux, les eaux, tous les agents naturels en un mot, qui opèrent hors de notre vue, de notre observation[2])»; bref. Virgile distinguerait ainsi les végétaux «à graines imperceptibles» des végétaux à graines de volume appréciable.

Une telle distinction va à l'encontre de la pensée du poète et de l'expression absolument catégorique qu'il en donne. Si, en vertu de la formation scientifique que nous avons reçue, nous nous refusons aujourd'hui à admettre l'apparition spontanée d'un végétal qui ne soit pas issu corporellement d'un ascendant de son espèce, une telle conception n'avait rien qui pût choquer l'esprit d'un ancien. Virgile, qui admet que des cavales peuvent être fécondées par la seule action du

---

[1]) *R. Pichon*, Edit. classique de *Virgile*, (Hatier), Paris 1916, p. 143.
[2]) *R. Billiard, L'Agriculture dans l'antiquité, d'après les Géorgiques.* Paris 1928, p. 147.

zéphir: *sine ullis coniugiis vento grauidae* (III, 275), qui s'imagine que les abeilles recueillent sur le feuillage et le gazon les «jeunes» de la ruche:

> verum ipsae e foliis natos et suavibus herbis
> ore legunt (IV, 200–201)

n'éprouvait aucune difficulté à accepter l'idée d'une reproduction a-spermatique des plantes. Ce phénomène n'impliquait à ses yeux aucune opération miraculeuse. Il pouvait lire en effet dans Varron (*R. R.* I, 40) que des savants comme Anaxagore ou Théophraste en rendaient compte par l'action d'éléments naturels tels que l'air ou l'eau. Lucrèce, sans s'arrêter à différencier les espèces avec graine ou sans graine, trouvait dans la richesse des minéraux que renferme la terre la cause inépuisable des productions du monde végétal:

> tum porro nitidas fruges arbustaque laeta
> gentibus humanis habet unde extollere possit
> (II, 594–595)

Au livre V *de Rerum natura*, il consacre un long développement à expliquer la genèse des espèces animales (V, 791–820). La pensée ne lui est pas venue qu'il pût y avoir lieu d'insister sur l'apparition des végétaux, tant le fait lui paraissait normal et confirmé, pensait-il sans doute, par une expérience constamment renouvelée:

> Principio genus herbarum viridemque nitorem
> terra dedit circum colles camposque per omnes ...
> Arboribus datumst variis exinde per auras
> crescendi magnum inmissis certamen habenis
> (V, 733–787)

II, 22 Sunt alii quos ipse via sibi repperit usus.

Après avoir décrit les moyens dont dispose la nature, laissée à ses seules forces: *nullis hominum cogentibus*, pour assurer la multiplication des végétaux: *hos natura modos primum dedit*, le poète énumère les procédés qui sont le propre de l'ingéniosité humaine: bouturage artificiel, plantations diverses, marcottage et greffage.

Il n'y a pas là seulement une division logique. Virgile nous donne dès ces premiers vers ce qui sera l'idée organisatrice du chant tout entier: l'opposition de la nature vierge (46–257) et de la nature cultivée, transformée par le travail de l'homme (259–419). L'une, avec la vigueur native de ses productions, la merveilleuse variété de ses espèces et la diversité d'aptitudes de ses contrées et de ses sols; l'autre, avec toutes les améliorations qu'elle doit à la technique de la plantation et de la greffe, au choix judicieux du terrain et de l'exposition et surtout au labeur incessant du paysan qui plante, greffe, pioche, défonce et taille: *Et dubitant homines serere atque impendere curam?*

Mais dans le vers que nous avons cité plus haut, si le sens est parfaitement clair, l'expression est moins satisfaisante. L'instrumental *via*, jeté gauchement en travers de la phrase, nuit à l'aisance habituelle de la langue virgilienne. Privé de détermination ou d'accompagnement quelconque, il produit l'effet d'une

négligence grammaticale. Pour le sens, il semble faire pléonasme avec *usus* plutôt qu'il ne le corrobore et, bien que le vers soit en substance une reprise de:

I, 133: Ut varias usus meditando extunderet artes

(Virgile se répète et se «rappelle» souvent), le terme ici manque de justesse s'il est vrai que bien des moyens culturaux ont pu être l'effet du hasard ou d'une imitation instantanée des procédés naturels. Si, dans de telles découvertes, on veut faire intervenir la réflexion – comme dans ce vers de Manilius, visiblement calqué sur celui de Virgile:

Astr. I, 83: Et quaecumque sagax temptando repperit usus.

– on n'y entrevoit pas nécessairement l'idée de «progrès méthodique» indiquée par *via*. D'autre part, *sibi* est un mot superflu qui, loin de contribuer à préciser le sens, le fausserait plutôt.

Scaliger a si bien senti tous ces inconvénients que, se fondant sur une correction du *Mediceus: sunt aliae*, il a refait le vers:

Sunt *aliae quas* ipse *vias* sibi repperit usus.

Le sens est beaucoup plus satisfaisant, et la «restitution» de Scaliger a été accueillie par un grand nombre d'éditeurs de Virgile: Ribbeck, Benoist, Pichon – non toutefois par Havet ou Gœlzer. Il n'en reste pas moins qu'elle s'éloigne sensiblement des données de la tradition paléographique primitive. Une ligne du traité de Varron, *R. R.* I, 40 – ce passage que Virgile avait sous les yeux quand il a composé les 35 premiers vers du Livre II et qui peut être considéré comme un canevas en prose de l'introduction virgilienne – porte: *primigenia semina dedit natura, reliqua invenit experientia coloni.*

C'est exactement la formule de transition reprise par Virgile, v. 20-22; elle nous invite à chercher, pour le faire dépendre de *usus* (: *experientia*), un génitif correspondant à *coloni*. Nous lirons: *viri:*

Sunt alii (modi) quos ipse *viri* sibi repperit usus.

Du coup, le pronom *sibi* se justifie et le développement subséquent se rattache beaucoup mieux au texte maintenant qu'il peut s'appuyer sur le substantif *uiri:*

Hic plantas ...
deposuit sulcis; hic stirpes obruit aruo.

L'embarras résultant d'une suite de pronoms masculins: *hos modos ... his ... alii quos ... hic ... hic ...* disparaît dès l'instant où l'on voit les noms auxquels ils se rattachent. Au point de vue paléographique, il n'y a rien d'étrange à ce que dans un texte écrit en capitales les deux lettres RI aient par rapprochement donné lieu à la lecture erronnée A : VIA. Mais la faute doit remonter très haut, peut-être même à l'une des premières éditions du poème.

II, 23–25: Hic plantas tenero abscindens de corpore matrum
deposuit sulcis; hic stirpes obruit aruo,
quadrifidas sudes et acuto robore uallos.

Virgile distingue ici les boutures légères (*plantas*) de ce qu'on pourrait appeler «les boutures lourdes», résultant de la plantation de sujets de grosse taille (*stirpes*). Mais les spécialistes de l'arboriculture ne sont pas arrivés à se faire une représentation nette de l'objet défini par Virgile sous les termes: *quadrifidas sudes*.

Comme il est évident qu'il convient d'écarter absolument l'idée de «branches taillées en quatre», R. Billiard présume qu'il s'agit d'un mode de provignage, d'ailleurs médiocre, «par couchage de la souche qu'on a refendue en deux ou trois parties» de manière à obtenir avec peu de bois plusieurs sarments[3]).

Mais d'abord qui oblige à restreindre à la vigne le mode ici décrit ? Virgile, un peu plus loin, mentionne expressément: v. 64: *solido Paphiae de robore myrtus*. C'était un procédé d'usage courant pour obtenir la multiplication de l'olivier. Columelle dira: *Etenim taleae ad propius stirpem recisae quadrifidas plerumque ac deinde secundae taleae eiusdem arboris bifidas ridicas subministrant* (IV, 33, 4).

Ces lignes nous mettent sur la voie de l'explication la plus satisfaisante. Si occasionnellement le procédé a pu s'appliquer à la vigne – et peut-être y avait-on recours pour obtenir la disposition dite *compluviata* ou *quadripertita* – il était surtout employé pour réaliser la création de ces «espaliers» vivants que les anciens appelaient *ridicae* et qui étaient formés parfois d'oliviers, mais plus souvent d'ormes, de chênes ou de cornouilliers. Il était préférable que le maître de la vigne disposât, au lieu d'un tronc unique, de tiges jumelées, faciles à diriger, qui se prêtaient avec plus de souplesse à l'architecture aérienne des *tabulata*. Il s'agit donc, au vers 25, de branches dures (*sudes*), déjà munies de ramifications qui forment double fourche – par opposition aux «piquets» effilés et complètement ébranchés, dont il est question immédiatement après (*uallos*).

Nous traduirions ainsi: «Celui-ci, détachant de jeunes pousses ..., les a piquées dans des sillons; celui-là a enfoui des souches en pleine terre: rames à quatre branches ou piquets de bois pointu.»

II, 126–127: Media fert tristes sucos tardumque saporem
felicis mali ...

Les grammairiens anciens n'étaient pas unanimes à identifier avec le «citronnier» (*citrus Medica*) ce que Virgile appelle «la pomme de bonheur». Apulée, si nous en croyons Servius, prétendait qu'il s'agissait d'une tout autre espèce. Macrobe cependant (III, 19, 3), invoquant un texte d'Oppius a démontré que la plante au fruit salutaire décrite par Virgile était bien l'arbre oriental dont la production, en toute saison, associant sur un même sujet, des fruits de maturité

---

[3]) *R. Billiard, L'agriculture dans l'antiquité* ... p. 151/52. Cf. Pline XVII, 212: Unum genus ... totas supplantandi in terram vites cuneisque findendi et in sulcos plures simul ex una propagandi.

plus ou moins avancée, était une cause d'étonnement pour l'étranger: *alia enim praecarpuntur, alia interim maturescunt.*

Mais de quelle espèce précise s'agit-il? Contrairement à ce que Pline affirme (*H. N.* XIII, 103), il devait y avoir en Italie, antérieurement au temps de Cicéron, une espèce indigène. Si le nom même de *citrus*, adaptation ou succédané de *κέδρος*, «fait penser à un intermédiaire étrusque» (Ernout-Meillet, *Dict. Etym.* p. 185), c'est que bien avant l'apparition du cèdre-thuya, arbre d'ameublement, on connaissait un autre végétal qu'on appelait déjà *citrus*. Oppius nous l'apprend: *altera generatur in Italia et in Media altera.* Mais Virgile a visiblement dans l'esprit un arbre exotique qui n'a pas encore été acclimaté en Italie et qu'il décrit ainsi:

Ipsa ingens arbos faciemque simillima lauro.

Le qualificatif *ingens* a paru surprenant (R. Billiard, p. 475), car on sait que le citronnier ne dépasse pas quatre ou cinq mètres. Mais l'oranger commun (*citrus aurantium*) peut atteindre jusqu'à douze mètres de hauteur. N'est-ce pas l'oranger, à la fleur tenace et parfumée, dont Virgile a voulu célébrer les bienfaits? Et s'il n'a connu de ses fruits que la saveur acide, c'est sans doute parce qu'il s'agissait de l'orange amère ou que les fruits, cueillis avant maturité pour mieux supporter le voyage, étaient pressés avec l'écorce et ne servaient qu'à des usages médicinaux: *exsecratum aliis odore et amaritudine, aliis expetitum,* dira Pline l'ancien. On notera que Virgile ne parle ni des «épines» semblables à celles du poirier, ni de la feuille d'oranger comparable à celle du pourpier, *ἀνδράχλη*, que Théophraste (*H. P.* IV, 4) avait mentionnées dans sa description de la «pomme de Médie ou de Perse»; il s'est donc inspiré d'une autre source. Peut-être Varron d'Atax, qui lui aussi dans sa *Chorographia* s'était intéressé aux curiosités du règne végétal (*Frag. Poet. Rom.*, Bæhrens, p. 335).

II, 299-302: Neve inter vites corylum sere neve flagella
summa pete aut summa defringe ex arbore plantas
– tantus amor terrae – neu ferro laede retuso
semina neve oleae siluestres insere truncos.

Malgré la clarté grammaticale de l'expression, nous sommes ici en présence d'un des passages des Géorgiques dont il est le plus difficile de déterminer le sens d'une manière concrète. On comprend mal l'enchaînement – si tant est qu'il y en ait – des recommandations successives; on ne saisit pas la raison qui a dicté l'exclamation pathétique du vers 301, et l'incohérence devient flagrante si, avec certains auteurs, on pense que le précepte du vers 300 condamne une pratique des paysans qui, en cas de disette en été, donnent en pâture au bétail les jeunes pousses des arbres[4]).

Essayons d'abord de retrouver le lien qui doit unir les indications diverses groupées par le poète. On s'étonnera moins de trouver les coudriers, les vignes et

[4]) *L. Savastano, Studi Virgiliani.* Acireale, 1931 (p. 61).

les oliviers cités ensemble dans le même texte si l'on se rappelle que chez les anciens le *vinetum* est un complexe phytologique qui comporte essentiellement l'association de deux espèces: la vigne et son support, arbre vivant appartenant à des essences variées, dont il convient précisément d'exclure, en dépit de certains errements, le coudrier et l'olivier. D'autre part, on remarquera que tous les conseils donnés – suite naturelle des prescriptions relatives au choix du terrain, à l'espacement des ceps et à la profondeur qu'il convient de donner aux trous – concernent, non un plant déjà constitué, mais la création d'un vignoble nouveau.

Ceci posé, nous attaquerons le problème du vers 300. Deux interprétations seraient possibles:

1° Il s'agit d'un vignoble récemment planté. Les souches ont été enfouies dans le sol; le geste instinctif du vigneron serait peut-être de vouloir trop tôt se rendre compte si la vigne «reprend»; dans sa curiosité indiscrète, il risque, en voulant aller au devant d'elles, d'abîmer le bout des tigelles naissantes (*flagella summa*) ou encore de casser les rejets qui procèdent de la partie supérieure (non enfouie) de la vigne. On attendrait, il est vrai, *palmas* plutôt que *plantas*. Le poète dit: «N'y touche pas! attend; laisse tes plantes en paix: *elles aiment tant la terre!* Plus tard, à la poussée des premières feuilles, tu pourras y toucher, et encore avec beaucoup de précautions: *parcendum teneris* (363). Mais jusque là, patiente; respecte le travail obscur de la nature et garde-toi de bêcher le sol: *neu ferro laede retuso semina.*» – Il ne semble pas que le texte ait jamais été compris dans ce sens; aucun commentateur n'a admis qu'il fût question de la phase souterraine et germinative de la vigne. Nous allons donc envisager la seconde hypothèse.

2° La plantation de la vigne et celle de ses supports n'a pas encore eu lieu. Il s'agit de choisir d'une part, les *ridicae*, d'autre part les sujets qui fourniront la matière du plant: *semina*. Ce seront ou des boutures ou des jeunes pieds obtenus par marcottage. Dans un cas comme dans l'autre et en dépit d'un usage qui se pratique:

vv. 28–29: summumque putator
haud dubitat terrae referens mandare cacumen,

il ne faut pas prélever de «flèches» au sommet de la vigne (même conseil chez tous les agronomes latins) ni détacher la marcotte dans le haut de l'arbre-mère[5]).

Mais dans quel sens devons-nous comprendre la réflexion incidente qui, à cette occasion, échappe au poète: *tantus amor terrae?*

L'explication donnée par Servius n'est pas recevable: il ne s'agit pas de l'amour que le vigneron éprouve pour la terre. Il n'est guère probable non plus que *terrae* représente un génitif subjectif. Ce n'est pas la terre qui aime les rejetons qu'on lui confie; c'est elle qui est objet d'amour. Mais de la part de qui? De la part de

[5]) Cependant Pline dira, dans un texte assez obscur, XVII, 98: in summa etenim cacumina hoc modo petuntur audaci ingenio arborem aliam longe a tellure faciendi. En tout cas, il ne saurait être question de «greffes», comme Pline l'a compris à tort, XVII, 105: Vergilius e cacumine inseri vetat.

ces branches plus voisines du sol qui, mises en terre de préférence aux branches supérieures, «auront pour elle une telle affection qu'elles reprendront plus facilement»? *Etenim quae propinqua terrae sunt praecipue comprehendant*, ainsi que le veut l'explication d'un scoliaste ancien, acceptée par Lejay[6])?

Mais qui pourrait songer à ces «branches basses» dont le poète ne fait mention nulle part? En réalité, cédant à une tendance intime de son génie qui le porte à personnifier les créatures, même celles que l'on croirait inertes et insensibles, Virgile, ici comme au vers 27 (*expectant et viva sua plantaria terra*) et au vers 82 (*miraturque novas frondes*) a prêté vie et sentiment à la plante. Or il n'a pu personnifier que l'être dont il parlait, c'est-à-dire les branches et tiges destinées à être mises en terre. Dans sa pensée a surgi un contraste rapide: il a comparé le bonheur de ces tiges privilégiées, situées au sommet de l'arbre, en plein air et en pleine lumière dans l'espace, celles dont il dira:

v. 362: se laetus ad auras
palmes agit laxis per purum immissus habenis,

avec le sort obscur des mêmes tiges, utilisées comme boutures, assujetties aux servitudes de la vie souterraine. Comment peuvent-elles s'adapter à cette nouvelle existence? Pour se prêter à ce rôle, il faut qu'il y ait chez elles un bien grand amour de la terre! «Comme elles aiment la terre!»

Il y a dans l'exclamation de Virgile un accent de surprise et aussi de pitié, et comme une anticipation du: *Tam dira cupido* (*Aen.* VI, 721). Ce cri de tendresse est jailli de son cœur; mais il exprimait en termes trop voilés, trop discrets, un sentiment trop délicat pour pouvoir être saisi facilement par le commun des lecteurs.

II, 302: neve oleae silvestres insere truncos.

On a peut-être eu tort de récuser la leçon du *Mediceus:*

neve *oleas* siluestres insere truncos

«Ne greffe pas d'oliviers (domestiques) sur les troncs sauvages (de l'oleaster).» Virgile peut très bien avoir fait de *oleas* le complément du verbe *insere* et de *siluestres truncos* le régime de la préposition contenue dans le verbe. Il dira de même au vers 451:

Necnon et torrentem undam leuis innatat alnus.

Cf. Horace, *Art poétique*, 194:
neu quid medios intercinat actus.

A propos de ce vers, Billiard fait remarquer (*L'agriculture* ..., p. 225) que les incendies de bois d'oliviers sont relativement rares: «Ce bois très compact, très dur, brûle assez difficilement, surtout vert.» Mais c'est précisément la présence sur un même sol d'un vignoble et d'une oliveraie qui rend le danger redoutable,

[6]) Servius, éd. Thil. p. 245. Lejay, éd. classique de Virgile, p. 250, n. 4.

toute la superstructure des sarments et des pampres servant d'aliment et de propagateur à la flamme: or l'olivier qui a subi l'épreuve du feu est un arbre perdu: *infelix superat foliis oleaster amaris.*

II, 317–318: nec semine iacto (hiems)
concretam patitur radicem affigere terrae.

A prendre les termes dans leur acception rigoureuse, l'expression est sans doute impropre, car une racine durcie, «recroquevillée» par le froid, serait définitivement gelée. C'est la terre durcie qui ne laisse pas de prise à la racine. Mais Virgile n'a pas eu besoin d'assurer l'accord grammatical, et une correction qui supposerait: *concretae ... terrae*, ne serait pas justifiée. Il y a simplement transfert d'adjectif, hypallage, comme dans *Aen.* VI, 268: *Ibant obscuri sola sub nocte.*

II, 390–391: hinc omnis largo pubescit vinea fetu,
complentur uallesque cavae saltusque profundi
et quocumque deus circum caput egit honestum.

La conjonction coordinative du vers 391 est complètement dépourvue de signification. L'ensemble est beaucoup plus satisfaisant, le «mouvement» du texte mieux marqué et le tableau s'achève, conformément à l'une des tendances préférées de l'art virgilien, par l'évocation de vastes perspectives, si l'on rétablit l'ordre 390–392–391:

hinc omnis largo pubescit vinea fetu,
et, quocumque deus circum caput egit honestum,
complentur uallesque cavae saltusque profundi.

II, 431: Tondentur cytisi.

Cet hémistiche offre un exemple des erreurs que peuvent commettre des savants lorsque, fidèles aux nomenclatures de la botanique moderne, ils s'obstinent à identifier avec des plantes de notre temps connues sous le même nom des espèces anciennes qui présentent cependant des caractères incompatibles avec celles-ci.

Pour Varron, *R. R.* I, 43, le cytise est un végétal qui se sème «comme le chou» ou qui se reproduit par bouture. Pline, qui en donne une description détaillée (H. N. XIII, 130) le considère comme un arbrisseau (*frutex*) blanc d'aspect et comparable au trèfle à feuilles étroites: *angustioris trifoli*. On le sème «comme le poireau» ou bien on le bouture à l'automne; la récolte se fait au printemps de la troisième année quand la plante est en fleur. Les abeilles se complaisent dans son voisinage; c'est un aliment merveilleux pour le bétail, excellent surtout pour intensifier la production laitière; sec, il sert à la nourriture des porcs. Originaire des Cyclades, cette légumineuse dont les auteurs grecs font le plus vif éloge résiste très bien aux intempéries; sa culture est facile et n'entraîne pas de frais. Pline s'étonne qu'elle soit aussi peu répandue en Italie.

Il n'y a aucun doute que cette plante corresponde au *cytisus* mentionné avec tant de faveur par Virgile dans les Eglogues et les Géorgiques, cette nourriture fleurie dont les chèvres et les vaches sont gourmandes (*Ecl.* II, 64; IX, 31; *G.* III, 394) et dont les abeilles ne se lassent jamais (*Ecl.* X, 30).

Mais au vers *G.* II, 431 il s'agit d'une plante non cultivée. Virgile n'énumère dans ce passage que des espèces sauvages, indigènes, qui se développent et fructifient sans aucune intervention de l'homme: *opisque haud indiga nostrae.* Tels sont les arbres des bocages dont les baies rouges assurent la nourriture des oiseaux: sorbiers ou cerisiers; tels sont les cytises et les résineux.

Tondentur cytisi: «on dépouille les cytises», apparemment pour alimenter le bétail de ses pousses tendres et de son feuillage. Or tous les auteurs que l'on aurait lieu de croire compétents persistent à identifier ici le cytise de Virgile avec notre cytise, le *laburnum* des anciens, arbre de la région des Alpes, peu répandu autrefois (*nec vulgo nota*), dont Pline nous apprend que les abeilles ne touchent jamais à ses fleurs (XVI, 76). Le bois très dur de l'arbre s'employait, jadis comme aujourd'hui, en ébénisterie. Si Virgile avait voulu mentionner en vue de cet usage «l'aubour» ou «faux-ébénier», il en aurait parlé plus loin, au vers 448, à côté du tilleul et du buis. Il n'était pas assez stupide ni assez ignorant des choses de la campagne pour recommander l'effeuillement du cytise à fleurs jaunes, arbre toxique non seulement pour les abeilles, mais pour tout bétail.

A quelles sortes convient-il d'assimiler les deux espèces englobées sous le même nom par le poète: la plante fourragère et l'arbre du maquis ? A notre avis, il serait étonnant que Virgile n'ait pas une seule fois nommé le chèvrefeuille (*periclymenon*) aux fleurs sucrées et parfumées, arbuste très abondant dans les forêts du Midi. Ne seraient-ce pas des «chèvrefeuilles» les *cytisi* du v. 431 ? Quant à la légumineuse que l'on identifie avec une «luzerne» en arbrisseau: *medicago arborea*, pourquoi ne serait-ce pas aussi bien la «trigonelle» ou «fenugrec», papilionacée ou plutôt lotée à fleur odorante qui se cultive sur les bords de la Méditerranée à la fois comme fourragère et comme médicinale ? Ses feuilles minces évoquent bien celles d'un *trifolium angustius*, ainsi que Pline en faisait la remarque.

II, 467–474: At secura quies et nescia fallere vita,
dives opum uariarum, at latis otia fundis
(speluncae vinique lacus et frigida Tempe
mugitusque boum mollesque sub arbore somni)
non absunt. Illic saltus ac lustra ferarum
et patiens operum exiguoque assueta iuventus,
sacra deum sanctique patres.

Il est sans doute téméraire de prétendre revenir sur l'explication d'un texte aussi célèbre. Cependant si on le lit sans idée préconçue, ne sera-t-il pas permis d'observer qu'il n'y a pas un accord parfait entre la pensée et l'expression, que cette dernière ne laisse pas d'être embarassée et ne «glisse» pas avec cette aisance suprême qu'eût réclamé l'idée ? Il y a comme une discordance entre les conjonc-

tions ou particules de coordination positive qui viennent heurter sur un *non* abrupt au v. 471, alors que la syntaxe habituelle du latin aurait dû appeler l'emploi d'une succession de: *nec ... nec ...* Quant aux propositions elliptiques qui s'échelonnent après *illic*, l'omission absolue de verbe est particulièrement dure.

Il semble que ces inconvénients disparaîtraient si on lisait ainsi:

> At secura quies et nescia fallere vita,
> dives opum uariarum, at latis otia fundis:
> speluncae uiuique lacus et frigida Tempe
> mugitusque boum mollesque sub arbore somni.
> *Non absunt illic saltus ac lustra ferarum,*
> et patiens operum exiguoque assueta iuventus,
> sacra deum sanctique patres.

Le verbe-support des vers 467 et suiv. se déduit sans effort par un simple procédé «adversatif» (suggéré par *at ... at*) de la constatation d'absence afférente aux splendeurs décrites dans les vers précédents: *Si non ingentem ...* Puis la pensée se précise et s'élargit par l'énumération: *speluncae ... lacus ... somni*, c'est-à-dire par la détermination des éléments physiques qui serviront de cadre, de décor ou d'accompagnement à cette *quies*, à ces *otia*, qui ne désignaient encore que des états d'âme, des conditions morales et qui maintenant s'insèrent en plein dans la réalité de l'existence rustique.

Mais pour éviter que la pensée ne s'en tienne exclusivement à cette impression de quiétude, de charmes amolissants, surgit aussitôt le correctif: *Non absunt illic ...* Le verbe énergiquement fixé en tête de phrase suggère une mise au point: «Mais n'allez pas croire qu'à côté de ces lacs et de ces grottes on ne trouve aussi des terrains propices aux exercices violents qui fortifient le corps; ce n'est pas un lieu de repos où se détendent les énergies: la jeunesse s'y forme au physique et au moral par l'apprentissage de la chasse, du travail et de la pauvreté, par l'influence salutaire des exemples qu'elle y reçoit: *sacra deum sanctique patres*, et c'est ainsi qu'elle s'élève à l'acquisition des plus saines et des plus mâles vertus: frugalité, endurance, piété et discipline.»

Ainsi les deux tableaux se complètent: à l'image bucolique succède la vision réaliste. Mais c'est le vers 471:

> Non absunt illic saltus ...

(à coupe penthémimère) qui sert de pivot entre les deux développements.

Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins

Von *Hans-Rudolf Schwyzer*

Vorbemerkung. Der nachstehende Aufsatz ist ein völlig umgearbeiteter und mit Belegstellen versehener Vortrag, den ich am 4. und 5. Mai 1942 in den Philosophischen Gesellschaften Basel und Zürich gehalten hatte. Seither konnte ich noch zwei um das Verständnis Plotins verdiente Publikationen benutzen, nämlich: A.H. Armstrong, The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus, Cambridge 1940, und: Franz Josef Brecht, Plotin und das Grundproblem der griechischen Philosophie, Antike 18, 1942, 81. – Plotin zitiere ich nach Enneaden, Büchern, Kapiteln und Zeilen der Ausgabe von Bréhier, Paris 1924–38 und nach den Paragraphen der Übersetzung von Harder, Leipzig 1930–37.

Die Bezeichnung Neuplatonismus für die mit Plotin einsetzende philosophische Richtung ist nicht antik. Jene Philosophen wollten nicht Neuplatoniker, sondern einfach Platoniker sein. Denn sie erstrebten nichts anderes als in Platons Geist zu philosophieren, und zwar nicht etwa weiterzuphilosophieren, sondern lediglich den Meister zu interpretieren. Plotin sagt das deutlich: *καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινούς, μηδὲ νῦν ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν* (V 1,8,10 § 47). Von Platon hat Plotin die wichtigsten Begriffe seiner Philosophie übernommen. Gleich ihm unterscheidet er eine sinnliche und eine geistige Welt, einen *κόσμος αἰσθητός* und einen *κόσμος νοητός* (Der Ausdruck *κόσμος νοητός* kommt zwar bei Platon nicht vor; doch spricht er im selben Sinne vom *νοητὸς τόπος* resp. 517b.) Auch die Unterscheidung von *νοῦς* und *ψυχή* ist platonisch, obschon Plotin dem bei Platon nirgends festgelegten Begriff *νοῦς* einen genauen Platz zuweist, wie wir noch sehen werden. Platonisch sind ferner die Schilderung des Glanzes der geistigen Welt gegenüber der Hinfälligkeit der Sinnenwelt, und platonisch ist das Aufzeigen des Weges zur Befreiung der Seele aus den Fesseln dieser Welt.

Für platonisch gibt Plotin schließlich auch seine berühmte Hypostasentrias aus, die aus der Seele (*ψυχή*), dem Geist (*νοῦς*) und dem Einen (*ἕν*) besteht. Dies ging freilich nicht ohne Gewaltsamkeit ab; den Beweis für den platonischen Ursprung dieser Dreiheit lieferte ihm seine Interpretation des rätselhaften platonischen Dialoges Parmenides. Und zwar sind es die drei ersten Hypothesen im zweiten Teile dieses Werkes, in denen Plotin seine drei obersten Hypostasen geschildert sieht. In der ersten Hypothesis (Parm. 137c) werden die Folgerungen aus dem Satze *εἰ ἕν ἐστιν* gezogen, wobei der Ton völlig auf *ἕν* liegt. Dem Einen werden dort nacheinander die Vielheit, die Teile, die Ganzheit, die Grenzen, Gestalt, Ort, Ruhe, Bewegung, Wechsel, Veränderung, Verschiedenheit und Identität mit anderen und mit sich selbst und schließlich auch das Sein abgesprochen, so daß 141e festgestellt

werden kann: *οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν ... οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι.* – Die zweite Hypothesis geht von dem leicht modifizierten Satze aus: *ἓν εἰ ἔστιν*, wobei jetzt der Ton auf *ἔστιν* gesetzt ist (142b). Hier werden dem Einen alle Prädikate zugesprochen, die ihm vorher genommen worden waren, und die Position schließt mit dem Satze: *ἦν ἄρα τὸ ἕν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἐγίγνετο καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται ... καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις* (155d). In dieser zweiten Hypothesis, dem seienden Eins, sieht nun Plotin seinen *κόσμος νοητός*, die Summe der Ideen, in der Geist, Denken, Sein, Leben zusammenfallen, eine Welt, die Eines und zugleich Vieles, besser: die ein vielgestaltiges Eines ist. Hier die wichtigsten Parallelstellen:

Plot.	Plat. Parm.
VI 6, 13, 52 § 95 *ἐν μὲν γὰρ τῷ ὂν καὶ ἓν πολλὰ ἂν εἴη*	144e *τὸ ὂν ἓν πολλά ἐστιν*
II 2, 3, 20 § 15 *ὁ δὲ νοῦς ... ἕστηκε ... καὶ κινεῖται*	145e *τὸ ἓν ἆρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἑστάναι;*
VI 2, 10, 11 § 82 *ἐπείπερ καὶ τὸ ἓν ὂν οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλά*	145a *τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλά*
VI 4–5 (Titel) *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον*	144c *ἆρα οὖν ἓν ὂν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστί;*
VI 2, 22, 14 § 167 *ὁ Πλάτων εἰς ἄπειρά φησι κατακερματίζεσθαι τὴν οὐσίαν*	144e *τὸ ἓν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθός ἐστιν*

Weitere Stellen bei E.R. Dodds, The classical quarterly 22, 1928, 133, der zuerst darauf hingewiesen hat, daß der plotinischen Hypostasentrias der platonische Parmenides zugrunde liegt. – In der ersten Hypothesis dagegen findet Plotin sein absolutes Eines, das jenseits des Denkens, jenseits des Lebens, jenseits des Seins gelegen ist, von dem es weder Begriff noch Erkenntnis noch Wissen gibt; ja streng genommen darf ihm nicht einmal die Bezeichnung «Eines» oder «Gutes» beigelegt werden. Die wichtigsten Parallelstellen dafür sind:

Plot.	Plat. Parm.
V 3, 14, 2 § 128 *οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ*	142a *οὐδὲ γιγνώσκεται*
V 4, 1, 9 § 2 *οὔ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη* und V 5, 6, 12 § 40 *οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει* und VI 7, 41, 37 § 323 *οὔτε λόγος οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη*	142a *οὐδ' ἄρα ὄνομά ἐστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις*
V 5, 10, 16 § 69 *(τὸ ἕν) οὐ γὰρ κινεῖται οὐδ' ἕστηκεν*	139b *τὸ ἓν . . οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται*
VI 7, 38, 1 § 290 *ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν*	141e *οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν*

Weitere Stellen bei Dodds ebd. 132. – Die obersten zwei Hypostasen findet Plotin also zweifellos im «Parmenides». Doch übergeht er bei seiner Auslegung, was sich seiner Deutung nicht fügt. Am Schluß der ersten Hypothesis (142a) fragt nämlich der Gesprächsleiter: *ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦτα οὕτως ἔχειν;* und wie der Mitunterredner antwortet *οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ*, fragt er ihn weiter (142b)

βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν; Das heißt deutlich: die erste Hypothese wird verworfen, weil sie zu unmöglichen Ergebnissen geführt hat, und soll nun durch eine neue Antwort ersetzt werden. Für Plotin aber gelten beide Hypothesen nebeneinander. Die zweite hebt die erste keineswegs auf, sondern meint etwas Neues, etwas von der ersten Hypothesis gänzlich Verschiedenes. Und überdies enthält der platonische Dialog für ihn keine Hypothesen, sondern Fakten.

Wenn Platons Text schon bisher nicht ohne weiteres auf die ersten beiden Hypostasen der plotinischen Trinität gedeutet werden konnte, so kann aus der nächsten Hypothesis nur mit der größten Mühe Plotins dritte Hypostase, die Seele, herausgeholt werden. In dieser Hypothesis (155e–157b) wird irgendwie zwischen dem nichtseienden und dem seienden *ἕν* vermittelt. Sie setzt mit der Feststellung ein, daß das *ἕν* einerseits sowohl Eines als auch Vieles ist und anderseits weder Eines noch Vieles ist (155e). Plotin greift hier nur die Worte *ἕν τε ὂν καὶ πολλά* heraus, die nach seiner Meinung der Seele zukommen. Und zwar gibt es eine einzige (von Dodds übersehene) Stelle, an der er ausdrücklich alle drei Hypostasen bei Platon wiederfindet. Nachdem er von den Einsichten des historischen Parmenides gesprochen hatte, heißt es (V 1, 8, 23 § 49): *ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά.* Daß er die ersten zwei Hypostasen so oft, die dritte aber nur dieses einzige Mal aus dem «Parmenides» herleitet, liegt zweifellos daran, daß die letzte Gleichung auf besonders tönernen Füßen steht.

Da Plotin nur Interpret Platons sein will, ist er genötigt, seine Lehrstücke bei Platon zu finden oder sie in ihn hineinzudeuten. Wenn er sich also aufmacht, seine Hypostasenlehre um jeden Preis bei Platon zu finden, so hat sie in seinem System jedenfalls die Bedeutung eines zentralen Lehrstückes. Diese Bedeutung wollen wir nun betrachten und wechseln damit von der philosophiegeschichtlichen Frage nach der Herkunft der Hypostasenlehre hinüber zu einem systematischen Problem. Die Beantwortung dieses Problems macht darum etwelche Schwierigkeiten, weil in Plotins Philosophie zwei gänzlich voneinander verschiedene Strebungen miteinander verbunden sind, nämlich die Frage nach dem Aufbau der sinnlichen Welt einerseits, anderseits aber das Problem, wie wir Menschen dieser sinnlichen Welt entrinnen können. Diese zwiefache Sicht in Plotins Philosophie ist längst gesehen worden. Eduard Zeller (die Philosophie der Griechen III 2^3, 473) unterscheidet eine objektive und eine subjektive Grundlage der plotinischen Philosophie. Jene ist die Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, diese die Sehnsucht nach Einigung mit der Gottheit. Emile Bréhier, dem wir das klarste Buch über Plotin verdanken (La philosophie de Plotin, Paris 1928) spricht (S. 23) vom problème philosophique und vom problème religieux. Ich wähle im folgenden die Ausdrücke «gegenständlich» und «aktual», die Paul Oskar Kristeller, ein Schüler Ernst Hoffmanns, in seiner Schrift «Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin» (Tübingen 1929, 5) eingeführt hat. «Gegenständlich» ist die eine Sicht, weil sie sich mit dem im plotinischen Sinne Realen, nämlich mit den allen sinnlichen Dingen

innewohnenden geistigen Gehalten befaßt. «Aktual» (ein Wort, das von 'actus' = *ἐνέργεια* abgeleitet ist) ist die andere Sicht, weil sich dabei im Bewußtsein eine innere Steigerung, eine Aktualisierung, vollzieht. Diese doppelte Problematik bringt es mit sich, daß alle Wesenheiten bei Plotin eine doppelte Meinung bekommen. Dies gilt nun besonders für die Lehre von den drei Hypostasen, die ein anderes Gesicht zeigen, wenn wir sie in gegenständlicher, ein anderes, wenn wir sie in aktualer Beleuchtung betrachten. Im folgenden will ich die drei Hypostasen zunächst im gegenständlichen Sinne beschreiben und nachher die aktuale Seite ihres Wesens aufzeigen.

Die Seele ist im gegenständlichen Sinne das Organisationsprinzip des lebenden Organismus. Sie belebt den Körper; sie ist die Ursache der Wahrnehmungen durch die fünf Sinne. Jedes Lebewesen hat eine Seele; es gibt also nicht nur eine menschliche, sondern auch eine Tier- und Pflanzenseele (IV 4, 18, 6 § 80). Doch auch die Erde, die alle Lebewesen nährt, ist selbst ein Lebewesen (IV 4, 22, 16 § 101), und das ganze Weltall ist als Lebewesen anzusprechen (IV 4, 32, 4 § 168). Es gibt also entsprechend eine Erdseele und eine Weltseele; wir haben es mit einem radikalen Panpsychismus zu tun. Die Seele ist für jedes Wesen die Verbindung zur geistigen Welt. Als niedrigste der drei Hypostasen vermittelt sie der sinnlichen Welt die Herrlichkeiten der geistigen Welt, ohne sich aber völlig in die Sinnenwelt zu verlieren. Sie bleibt vielmehr unkörperlich, obschon sie in die Körperwelt hinabsteigt. Denn nur so ist es verständlich, daß sie jederzeit ganz in jedem Körperteil sein kann, wodurch wir einzig zu einer befriedigenden Theorie der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Gegenstandsauffassung kommen können (IV 7, 6, 1 §29). Die Seele ist zugleich das letzte Prinzip der geistigen und das oberste Prinzip in der sinnlichen Welt. Sie befindet sich sozusagen auf der Grenzscheide der beiden Welten, oder, wie Plotin sagt, sie ist ein Amphibium, ein beiden Welten verhaftetes Wesen (IV 8, 4, 31 §24). Dabei ist die geistige Welt, als vom Einen herrührend, eine geschlossene Einheit. Die sinnliche Welt, als ihr Abbild, ist in die Vielheit verzettelt. Wenn die Seele von der geistigen Welt herabsteigt, muß sie die Zerstreuung in die Vielheit mitmachen. Sie ist also zugleich teillos und teilbar (IV 1, 19 §4). Innerhalb der sinnlichen Welt stehen die einzelnen Teile miteinander in zahlreichen Beziehungen. Wie die Glieder jedes einzelnen Organismus in mannigfachen Wechselwirkungen zueinander stehen, so gilt das auch für *den* beseelten Organismus, der die ganze Welt darstellt. So wie beim einzelnen Organismus die Ursache der Einheitlichkeit – heute würden wir sagen: der Ganzheitlichkeit – die Seele ist, so ist es beim Weltall-Organismus die Weltseele. Die Einwirkungen der einzelnen Teile der Welt aufeinander – Einwirkungen, die von der Ortsbewegung über das Wahrgenommen- und Erkanntwerden bis zu den magischen Wirkungen reichen –, alle diese sind aber nicht etwa dadurch zu erklären, daß die Einzelseelen Teile der Weltseele wären, sondern vielmehr in der innern Verwandtschaft aller Seelen untereinander. Die Welt hat dank der Seele eine innere *συμπάθεια*, ein Miteinanderfühlen aller ihrer Teile (IV 4, 32, 13 §170).

Über der Seele steht der Geist, der nichts anderes ist als die Wissenschaft der sinnlichen Welt. Der Geist ist identisch mit dem Seienden. Plotin beruft sich dafür auf Parmenides fr. 3 *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* (V 1, 8, 17 §48). *νοῦς, νοητά, ὄν, οὐσία* fallen zusammen (II 6, 1, 1 § 1; V 4, 2, 45 § 16). Bei Platon ist die Gleichung *νοῦς = οὐσία* nicht zu finden, doch läßt sie sich ohne Schwierigkeiten aus resp. 507b herauslesen. Da das wahrhaft Seiende die Ideen sind, ist der *νοῦς* auch mit der Summe der Ideen identisch (I 6, 9, 34 § 44; V 8, 5, 24 § 38). Die Summe der Ideen aber bildet die geistige Welt, die das ewig seiende Vorbild der ewig-werdenden Sinnenwelt ist (V 9, 10, 1 § 37; VI 7, 12, 2 § 99). Da die geistige Welt mit dem Sein völlig zusammenfällt, gibt es außerhalb von ihr nichts, dem man das Prädikat «es ist» im eigentlichen Sinne beilegen könnte. Die geistige Welt oder der Geist ist folglich alles. Er allein hat Vollkommenheit, Schönheit, erfülltes Leben und Seligkeit (VI 6, 18, 12 § 141). Freilich involviert die Tätigkeit Denken eine Zweiheit von Denkendem und Gedachtem oder sogar eine Vielheit, insofern es eine Unzahl Denkobjekte gibt. Aber diese Zweiheit bzw. Vielheit ist doch eine Einheit; denn Denksubjekt und Denkobjekt fallen zusammen. Indem der Geist die Ideen oder *νοητά* denkt, denkt er sich selbst (V 3, 5, 43 § 43). Die *νοητά* können nicht außer ihm sein, denn sonst könnte es geschehen, daß der Geist bald denkt, bald nicht denkt. Einen geistlosen Geist aber kann es nicht geben (II 9, 1, 50 § 12; VI 7, 9, 28 § 75). Der Geist muß immer Geist sein; er kann sich nicht wandeln; denn jede Änderung müßte ihn in das Nichtseiende führen. Er ist daher unwandelbar, ja die Ewigkeit selbst (III 7, 2, 9 § 7). Zeit gibt es bei ihm nicht (VI 5, 11, 14 § 70); denn ein Früher oder Später verträgt sich nicht mit seiner Unwandelbarkeit. Auch ist er an keinem Ort (VI 4, 3, 23 § 27); er ist vielmehr überall und nirgends. Seine Existenz kann man nicht beweisen; denn er trägt seinen Grund in sich: er ist aus sich selbst evident. Sein und Warum-Sein fällt bei ihm zusammen (VI 7, 2, 45 § 25).

Da der Geist aber keine schlechthinnige Einheit, sondern Eines und zugleich Vieles ist, muß er auf eine absolute Einheit zurückgeführt werden, die für den Geist Ursache, Quell, Ursprung, Seinsgrund ist. Dieser Urgrund kann nicht seiend sein; denn alles Seiende fällt ja ausnahmslos mit dem Geist zusammen. Er ist also ein Nichtseiendes, freilich nicht wie die Dinge der Sinnenwelt, die noch einen Schein von Sein besitzen, und auch nicht so wie die Materie, die das schlechthin Nichtseiende ist. Vielmehr ist dieser Urgrund ein Überseiendes. Und da das Sein gänzlich mit dem Denken zusammenfällt, ist dieser Urgrund weder Denken noch denkbar, sondern jenseits des Denkens belegen (V 6, 6, 30 § 27). Und da der Geist das einzig Lebende ist, ist der Urgrund auch jenseits des Lebens (III 8, 10, 30 § 75). Die Vollkommenheit des Geistes läßt die Unergründlichkeit und Unermeßlichkeit jener unfaßbaren Gottheit, eben des Einen, nur erahnen. Aussagen können wir nichts von ihm, nicht einmal, daß es das Eine ist (V 5, 6, 34 § 45). Es kann höchstens gesagt werden, was es alles nicht ist: über das Eine ist nur eine negative Theologie möglich.

Die Annahme dieses auch den transzendenten Geist noch transzendierenden unsagbaren Wesens wird von Plotin nirgends schlüssig als notwendig erhärtet. Höchstens kann man sagen, er gelange dazu von dem Satze aus: «alles Ursprüngliche ist einfach», der für ihn axiomatischen Charakter hat. Und Zusätze zu diesem Einfachen bedeuten in jedem Falle eine Wertminderung (III 8, 11, 11 § 78). Das Allerursprünglichste muß daher das denkbar Einfachste sein, oder besser so einfach, daß es auch nicht mehr gedacht werden kann. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß Plotin die Schwierigkeit nicht darin sieht, die Existenz der Ideenwelt zu beweisen, sondern das Problem stellte sich für ihn vielmehr, wie schon für Platon, umgekehrt: wie erkläre und rechtfertige ich die Sinnenwelt vor dem Denken: *σῴζειν τὰ φαινόμενα*. Entsprechend handelte es sich für ihn nicht darum, die Notwendigkeit des überseienden Einen für den Geist und die Welt der Ideen evident zu machen, sondern die Frage stellte sich umgekehrt: wie kam es, daß das Eine nicht für sich blieb? Diese Frage dürfte man mit Fug die quaestio vexata der plotinischen Philosophie nennen. Das Eine hatte nämlich die Dinge nach ihm nicht erschaffen, jedenfalls nicht so, daß es von seiner unermeßlichen Kraft das Geringste eingebüßt hätte. Die Dinge nach dem Einen entstanden vielmehr, ohne daß es irgend etwas dazu tat (V 5, 12, 40 § 83). Anderseits war seine Kraft so gewaltig (II 9, 8, 26 § 69), daß einfach etwas als Ausstrahlung oder Abglanz dieser Kraft entstehen mußte. Diesen zeugungslosen Zeugungsprozeß versucht Plotin in zahlreichen Bildern aufzuhellen. Da dabei das Bild von der unausgesetzt strömenden Quelle vorkommt (III 8, 10, 5 § 70), hat man seine Philosophie ein Emanationssystem genannt. Doch darf das Bild keineswegs im eigentlichen Verstande genommen werden. Wesentlich ist nämlich dabei, daß die Quelle sich nie mindert. Das Bild trifft nur insofern zu, als das fließende Wasser ohne die Quelle versiegen müßte; der Bach verliert also den Zusammenhang mit seinem Ursprung nie. Insofern aber die Quelle Wasser sprudeln läßt oder gar sich von irgendwoher regeneriert, wäre das Bild falsch. In ähnlicher Weise wird das Eine mit einer wohlriechenden Essenz verglichen (V 1, 6, 35 § 35). Die Dinge nach ihm sind wie der Duft, der unausgesetzt aus der Essenz strömt. Doch dürfte die Essenz dabei nicht die geringste Minderung erfahren. Oder Plotin sagt: das Eine wirkt so, wie das Feuer Wärme oder der Schnee Kälte verbreitet, ohne daß das Feuer an Wärme, der Schnee an Kälte irgend etwas verlöre (ebenda). Ein häufig herangezogener Vergleich ist der vom Mittelpunkt eines Kreises einerseits, von den Radien und der Peripherie anderseits (I 7, 1, 24 § 6; VI 8, 18, 8ff. § 160–64). Radien und Peripherie sind ohne den Mittelpunkt nicht denkbar; sie verdanken ihm ihr Wesen und ihre Existenz; der Mittelpunkt dagegen ist völlig selbstgenugsam; er bedarf, um Punkt zu sein, weder der Radien noch der Peripherie. Es ist für ihn völlig gleichgültig, wie lange die Radien sind, die von ihm ausgehen, oder ob überhaupt welche von ihm ausgehen. Ein schönes Bild ist auch das vom Lebenslauf: jeder spätere Abschnitt eines Lebens setzt den früheren voraus, der frühere jedoch nicht den späteren. Es ist ja unsicher, ob der spätere überhaupt gelebt wird. Ebenso

setzt jede untere Hypostase jede obere voraus, die erste und oberste Hypostase aber bedarf in keiner Weise der unteren (V 2, 2, 27 § 12). Noch treffender ist der Vergleich des Einen mit einem gelehrten Manne, der Schülern seine Kenntnisse vermittelt, ohne daß die Kenntnisse in ihm die geringste Einbuße erlitten: er hat die genau gleichen Kenntnisse auch nachher; die Schüler aber haben sie nach Maßgabe ihrer Aufnahmefähigkeit. Das häufigste und zugleich adäquateste Bild aber ist das von der Sonne und dem nach Plotins Theorie unkörperlichen Lichte (IV 3, 17, 12 § 90; V 3, 12, 40 § 115). Das Sonnenlicht wird nämlich nicht von der Sonne hervorgebracht, sondern entsteht nur als Abglanz um sie herum, ohne daß die Sonne das Geringste von ihrer Kraft einbüßte, ohne daß sie sich überhaupt irgendwie mit der Entstehung dieses Strahlenkranzes befaßt hätte oder noch befaßte. Trotzdem aber verdankt das Licht der Sonne seine Entstehung, dieses Licht, das seinerseits die ganze Welt erleuchtet. Ebenso entsteht aus dem Einen der Geist, und dieser wiederum ist Vater der Seele, wobei die oberen Stufen sich um die nachfolgenden nicht sorgen.

Wir haben bis hieher die drei Hypostasen im gegenständlichen Sinne betrachtet und dabei feststellen können, daß sie scharf voneinander geschieden sind. Der Hervorgang der untern Hypostasen aus den obern ist kein zeitliches Geschehen, sondern wird nur zur Verdeutlichung unter dem Bilde eines zeitlichen Nacheinander gefaßt. In Wahrheit bleiben die Hypostasen zeitlos und unwandelbar. Die Welt ist so, wie sie ist, nach ewiger Notwendigkeit und ist ewig gleich. Die vom Einen abhängigen Stufen haben um so weniger Intensität, je weiter sie von ihm entfernt sind, aber sie bleiben positive Werte. Die ganze Welt ist von *εἴδη* zusammengehalten, und selbst die letzte aller Wesenheiten, die Materie, die bloßer Schein und so gut wie ein Nichts ist, ist ein letztes *εἶδος* und versucht, wenn auch vergeblich, der obern Wesenheiten habhaft zu werden (V 8, 7, 22 § 45). Plotins Welt ist daher monistisch und statisch; aber nur in der gegenständlichen Sicht.

Um zur aktualen Seite unseres Problems überzugehen, wollen wir zunächst eine weitere für Plotin äußerst bedeutsame Stelle aus dem platonischen Parmenides betrachten. Diese Stelle steht im ersten Teil des Dialoges 131a ff. Es wird dort über die Frage der *μετάληψις* der Sinnendinge an den Ideen diskutiert. Parmenides gibt Sokrates zu bedenken, daß die *μετάληψις* nur möglich ist, wenn entweder die Sinnendinge die Idee als Ganzes aufnehmen oder dann einen Teil von ihr. Daß die Teilbarkeit der Idee ausgeschlossen ist, weist Parmenides an der Idee der Größe nach. Es ist ein Unding, anzunehmen, daß ein großer Gegenstand groß sei, weil ein Teil der Größe zu ihm kommt, der seinerseits kleiner ist als die ganze Größe. So bleibt nur die erste Möglichkeit, daß nämlich die Sinnendinge die Ideen als Ganzes aufnehmen. Aber dann müßte die einzelne Idee überall zugleich eine sein. Sokrates will diese Möglichkeit retten und bringt den Vergleich vom Tag, der, obzwar er einer und derselbe ist, doch vielerorts zugleich ist. So haben die Athener und die Spartaner denselben Tag, und zwar müssen sie sich nicht in ihn teilen, sondern beide haben ihn ganz. Parmenides findet Sokrates' Vergleich hübsch, aber

doch nicht stichhaltig und überzeugt ihn mit einem andern Beispiel, daß auch diese Möglichkeit die *μετάληψις* nicht zu erklären vermag. Genau diesen Vorschlag des Sokrates eignet sich nun Plotin an. Daß eine und dieselbe Sache zugleich überall sei, ist für ihn ein wesentliches Problem, dem er eine besondere Schrift gewidmet hat, nämlich VI 4–5 *περὶ τοῦ τὸ ὂν ἓν καὶ ταὐτὸν ὂν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον*. Durch mannigfache Vergleiche sucht er dort, die paradoxe Möglichkeit der Allgegenwart einer gleichen Sache glaublich erscheinen zu lassen. Wenn ich mit der Hand eine viele Ellen lange Stange hebe, so genügt es, die Stange an irgend einer Stelle anzufassen. Meine Hand verteilt sich nicht auf die ganze Stange; die Kraft, mit der ich die Stange hebe, erscheint aber in jedem Teil der Stange, und wenn ich am Ende der Stange noch ein Stück ansetze, wirkt sie auch auf dieses Stück. Die Hand bleibt an einem Ort, und trotzdem bekommt jedes Stück der Stange meine Hand in gleicher Weise und ganz zu spüren (VI 4, 7. 10 § 50). Oder wenn ich Wein aus einem großen Gefäß in verschiedene Krüge gieße, bleibt der Wein zwar nicht quantitativ, aber qualitativ in jedem Kruge ganz (IV 3, 2, 48 § 14). Das adäquateste Bild ist wohl das von dem Ton gewordenen Wort, das überall als Ganzes wahrnehmbar ist (VI 4, 12, 14 § 92). Wenn jemand eine Rede hält, teilen sich die einzelnen Wörter nicht unter die Anzahl der Zuhörer auf, sondern jeder Zuhörer hört jedes Wort als ganzes. Den besten Vergleich gäbe heute der Rundfunk ab; wir können dort die kaum meßbare Zeit der Übertragung außer acht lassen; dann kann tatsächlich ein und dasselbe Wort gleichzeitig auf dem ganzen Erdball als Ganzes gehört werden. Als vornehmsten Vergleich zieht Plotin den Götterglauben heran (VI 5, 4, 1 § 21). Alle Menschen, die an Götter glauben, haben bewußt oder unbewußt den Begriff der Allgegenwart der Götter. Und natürlich ist dabei z. B. Zeus dort, wo er erscheint, ein ganzer; die Epiphanie kann aber gleichzeitig überall statthaben.

In der Schrift IV 9 *περὶ τοῦ εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία* wendet Plotin diesen Satz auf die Seelen an: alle Seelen sind letzten Endes eine. Das ist natürlich nicht möglich, wenn die Seelen auf die Körper verteilt und damit ihnen verhaftet sind. Aber das Verteiltsein auf die Körper und das Geteiltsein durch die Körper ist etwas Nachträgliches. Im eigentlichen Sinne bleibt die Seele unteilbar. So interpretiert Plotin (z. B. IV 2, 1, 71 § 10) die Stelle aus dem platonischen Timaios 35a (es ist dies die von ihm am häufigsten herangezogene Platonstelle), wo von der Bildung der Weltseele durch Gott die Rede ist. Weil nun die Unteilbarkeit nicht nur für die Einzelseele, sondern für die Seele überhaupt gilt, müssen alle Seelen eine sein. Mit dieser Identität aller Seelen gewinnt Plotin nicht bloß eine Erklärung für die schon erwähnte *συμπάθεια*, sondern er erfaßt damit auch das Wesen des Menschen an sich. Daß der Mensch nicht mit dem Leibe gleichzusetzen ist, gilt Plotin als ausgemacht. Der sinnliche Mensch freilich ist aus Leib und Seele zusammengesetzt; aber hinter ihm erscheint der geistige Mensch, das wahre Selbst, das andere Ich. Heute sind diese Ausdrücke abgegriffene Scheidemünze, damals aber waren es noch neugeprägte Stücke (I 4, 15, 13 § 109; V 3, 4, 11 § 29). Der

sinnliche Mensch hat die Aufgabe, sich zum geistigen Menschen zu erheben. Das geschieht dadurch, daß er seine Seele von den Schlacken des Leibes reinigt, mit einem Ausdruck der modernen Chemie: er muß versuchen, die Seele «rein darzustellen». Dies ist darum möglich, weil die Seele wesensmäßig in die obere Welt gehört. Vom Geist unterscheidet sie sich nur dadurch, daß sie sich in der Fürsorge für den Leib zu weit nach unten gewagt hat. Die Leibeswelt hat sie erfaßt und damit verunreinigt und verzettelt. Das völlige Verfallen an die Leibeswelt ist ihr Tod (I 8, 13, 21 § 89), das Besinnen auf sich selbst läßt sie wiederauferstehen. Zu einem gänzlichen Eingehen in die Leibeswelt wird es aber nicht kommen. Das Vernünftige an ihr bleibt immer oben (II 9, 2, 9 § 17); lediglich das Muthafte und besonders das Begehrende an ihr läßt sich verführen. Wenn wir uns nun fragen, wo denn die reine Seele ist, so müssen wir antworten: in der geistigen Welt, wo die Ideen sind, wo der Geist ist, und wo alle «Geiste» einer sind; denn nicht bloß sind alle Seelen eine einzige Seele, sondern auch die vielen Geiste sind einer (VI 4, 4, 1 § 31, wo Plotin den auch im Griechischen ungewöhnlichen Plural von *νοῦς* verwendet). Darüber hinaus besteht aber auch kein Unterschied mehr zwischen Seele und Geist. Wenn die Seele ihren Reinigungsprozeß vollendet hat, ist die Grenze zwischen den beiden Hypostasen verschwunden: *νοῦς γενόμενος αὐτὴ (ἡ ψυχή) θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα* (VI 7, 35, 4 § 268; vgl. VI 8, 5, 35 § 43). Jeder von uns ist dann eine geistige Welt *(καί ἐσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός* III 4, 3, 23 § 13).

Für den Menschen ist die Seele zugleich Träger der Erkenntnis. Die Ideen und der Geist können vom Menschen nur darum erkannt werden, weil die Seele letztlich mit dieser Hypostase identisch ist. Hier erhebt sich die Frage, ob die Seele denn nicht auch das hinter dem Geiste, hinter dem Seienden Belegene erkennen könne. Nun, eigentliche Erkenntnis gibt es von dem schlechthin unsagbaren Einen nicht. Aber irgend eine Art Wissen um eine solche Wesenheit ist uns doch gegeben. Und das läßt sich nicht anders begreifen, als daß wir zuallerletzt mit dem Einen identisch sind (VI 7, 35, 44 § 277). Hier haben wir die berühmte Mystik Plotins, eine Mystik, die nichts mit Ekstase, Überschwang, Verzückung zu tun hat, sondern die rational gewonnen ist. Freilich endigt der rationale Weg beim Geist; denn in ihm wird die Stufe des Denkens überschritten. Das Eingehen der Seele ins Eine ist daher kein rationaler Vorgang, aber auch kein irrationaler im Sinne von unvernünftig, sondern ein überrationales Geschehen. Der Weg, wie wir zum Einen gelangen können, wird nach dem Vorgange Platons im Symposion 210a ff. geschildert (I 6, 8, 1ff. § 37): der Mensch soll von dem Schönen ausgehen, wie es in der Leibeswelt auftritt. Er soll dann die Schönheit in den Beschäftigungen, Taten, Handlungen erkennen lernen und einsehen, daß das Schöne hier schon reiner erscheint. Doch selbst hier soll er von allen Zufälligkeiten abstrahieren; dann wird er das Schöne an sich erfassen und zugleich die Schönheit der Geisteswelt entdecken und erkennen, woher er selbst stammt. Lächerlich wird ihm dann die Schönheit in der Sinnenwelt vorkommen (VI 6, 18, 34 § 145). Hat er sich aber mit dem Anblick der Geisteswelt ersättigt, dann soll er nach dem Schöpfer dieser herr-

lichen Welt fragen (V 8, 1, 3 § 1). So wird er zu dem Einen gelangen, das er zwar im Denken nicht mehr erfassen kann. Vielmehr muß er auch alles Geistige wegtun (V 5, 6, 20 § 42); denn bei dem Einen gibt es höchstens eine Art Berührung, eine Art Schau, ein Sich-Auflösen in ihm. Und der Weg, der dazu führt, ist völlige Abstraktion (V 3, 17, 37 § 162). Und wo muß man das Eine suchen? Nicht draußen irgendwo, denn Es ist ja nirgends, sondern in sich muß man Es suchen. Vielmehr: man muß Es nicht suchen, man muß Es haben. Doch ist auch das nicht ganz richtig gesagt; denn du hast Es nicht, Es hat vielmehr dich, und Es hat dich auch wieder nicht; denn Es bedarf deiner nicht, sondern du bedarfst Seiner. Solange wir aber Seiner bedürfen, sind wir noch nicht bei Ihm. Wir müssen die innere Steigerung unseres Bewußtseins so weit treiben, daß es nicht nur mit dem Selbstbewußtsein des Geistes zusammenfällt, sondern darüber hinaus müssen wir jeglichen Rest von Selbstbewußtsein abtun. Nur so ist die völlige Einswerdung möglich. Die Seele ist also in aktualer Sicht die große Reisende in der Welt: sie ist immer gerade die Stufe, auf der sie angelangt ist (V 2, 2, 3 § 7): Auf der Stufe der Pflanze ist sie unbewußtes dumpfes Vegetieren; auf der Stufe des Tieres ist sie Wahrnehmung ohne Überlegung; auf der Stufe des Menschen insgemein ist sie Räsonnieren; auf der Stufe des durch Philosophie geläuterten Menschen ist sie Denken, freilich ein Denken, das sich bald auf dies, bald auf jenes richtet, ein Denken, das durch das Hintereinander des Denkprozesses charakterisiert ist. Auf der Stufe des Geistes ist sie Geist, reines Denken, Sich-selbst-Denken. Auf der Stufe des Einen schließlich ist die Seele vom Einen nicht einmal durch bloße Andersheit unterschieden. Die Seele durchpulst also nicht bloß die gesamte sinnliche Welt bis in alle Verästelungen hinein, sie steigt auch durch die geistige Welt hindurch bis zur höchsten Wesenheit empor. Aufstieg und Abstieg sind ihre Schicksale. Dies macht das Leben der Seele aus, dem gegenüber alles andere gleichgültig ist. Die innere Steigerung des Bewußtseins führt also die Seele zur völligen Selbstaufgabe. Wenn sie ihr Ziel erreicht hat, ist nicht bloß die Grenze zwischen ihr und dem Geiste verschwunden, sondern auch die zwischen ihr und dem Einen. Ziel des aktualen Prozesses ist das Ausgelöschtsein der untern Hypostasen im Einen.

Hier stellt sich nun die Frage von neuem, wieso der Geist aus dem Einen überhaupt entstanden ist. Auf die zahlreichen Vergleiche, die dieses Wunder begreiflich machen sollen, wurde oben S. 92 hingewiesen. Hier will ich lediglich nochmals auf den Lichtvergleich zurückkommen. Das Licht verdankt der Sonne seine Entstehung, ohne daß die Sonne etwas dazu getan hätte. Da das Licht aber nie von seiner Lichtquelle getrennt werden kann, bleibt es in gewissem Sinne die Lichtquelle selbst. Ebenso bleibt auch der Geist in gewissem Sinne das Eine. Bevor er dachte, schaute er bloß, und zwar nicht auf geistige Weise, sondern *ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ* (VI 7, 35, 21 § 272). Er verhielt sich dem Einen gegenüber wie eine *ὄψις οὔπω ἰδοῦσα* (V 3, 11, 5 § 99); er war *ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις* (ebd. 12 § 100). Ja, der *νοῦς* sieht das Eine *τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ* (V 5, 8, 24 § 56). Der Geist, der in gegenständlicher Sicht die Summe der Ideen, Substanz, Leben und erste

Wirksamkeit war, wird also in aktualer Sicht zu einem schwer bestimmbaren Verhalten, zu einem bloßen Drange dem Einen gegenüber, und diese kaum bewußte Schau geht vor sich mit dem, was an ihm Nicht-Geist ist. Nicht nur die Seele, sondern auch der Geist ist damit im Einen ausgelöscht.

Und das Eine selbst? Hier ist es am schwierigsten, einen Unterschied zwischen der gegenständlichen und aktualen Sicht herauszuarbeiten. In der gegenständlichen Sicht erschien es als ein χωριστόν, als ein von allem Übrigen völlig Abgetrenntes, über das nur negative Aussagen möglich sind. Aktual ist es das Schaunis des Geistes und die Urheimat der Seele, und dadurch, daß das Eine Geist und Seele in sich aufnehmen kann, ist es nicht bloß Eines, sondern Alles (V 2, 1, 1 § 1). So daß man in der Tat das Eine in gegenständlicher Sicht eher als negativ, in der aktualen eher als positiv bezeichnen kann. (Armstrong unterscheidet in seinem eingangs zitierten Werk zwischen dem 'One negative' und dem 'One positive'.) Und wenn die bereits herangezogenen Vergleiche die Entstehung der untern Hypostasen aus dem allereinsamsten, allerselbstgenügsamsten und allerunbedürftigsten Wesen, eben aus dem Einen verständlich machen sollen, so zeigen diese Vergleiche umgekehrt, daß zum Einen das Andere eben doch auch gehört. Eine Quelle bleibt zwar eine Quelle, ob der Bach nach kurzer Strecke versiege oder bis an ein fernes Meer eile; ein Mittelpunkt bleibt zwar ein Mittelpunkt, ob nun die Radien kurz oder lang seien. Aber damit die Quelle Quelle sei, muß etwas aus ihr herausfließen; damit ein Punkt Mittelpunkt sei, muß ein Kreis um ihn herum gezogen sein. Das Eine ist also zwar durchaus unbedürftig, aber zu seiner Vollkommenheit sind die andern Dinge irgendwie doch auch nötig. Vielmehr: sie sind dann eben nicht mehr die andern Dinge, sondern sie sind das Eine selbst. Und das Eine ist ebensogut es selbst wie alle Dinge. Jede höhere Stufe in Plotins System ist die Möglichkeit zu der je niedereren Stufe; umgekehrt aber wird die Verwirklichung der je niedereren Stufe auf der je höheren dadurch erreicht, daß jene mit dieser identisch wird. Oder mit moderner Terminologie ausgedrückt: Das Eine ist gegenüber dem Geiste transzendent, dieser gegenüber der Seele, die Seele gegenüber der sinnlichen Welt; aber gleichzeitig ist die sinnliche Welt immanent in der Seele, diese im Geiste und der Geist im Einen. Immanenz bedeutet hier: Geborgenheit der niedereren Stufen in den höheren. Die ganze Welt vom Geist herab bis zur Materie ist irgendwie einsartig, und das Eines-Sein macht den substanziellen Gehalt der Welt aus. Die Vielheit und Unterschiedlichkeit dagegen rührt daher, daß nicht alle Dinge im selben Grade Eines sind: die mehr oder minder große Fähigkeit, das Eine aufzunehmen, ist der Grund für die Differenzierung. Bildlich gesprochen: der Schall aus einer Tonquelle kommt an alle Ohren in gleicher Weise; der Gehörsinn ist jedoch nicht überall gleich entwickelt. Oder mit dem schon verwendeten Vergleich: die Ätherwellen aus dem Radiosender treffen wohl überall ein; wenn aber das Empfangsgerät nicht auf die richtige Wellenlänge eingestellt ist, vernimmt es nichts davon, und auch bei richtiger Einstellung gibt der eine Empfänger die Sendung klarer wieder, der andere nur mit Störungen. Der Sender ist daran völlig unschuldig.

Umgekehrt gehört freilich zu seinem Sender-Sein das Vorhandensein von Empfängern, sonst wäre es nur eine zwecklose Vergeudung seiner Sendekraft. Das Eine durfte nicht allein existieren; die gesamte geistige und sinnliche Welt entstand notwendigerweise, war vielmehr schon immer im Einen. Oder mit Plotins eigenen Worten: *καὶ γὰρ ἓν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς· πῶς γὰρ ἂν καὶ ἄπειρον; ἢ οὕτω γέγοιτο, ὅτι ὁμοῦ πάντα ἔχει, πᾶσαν ζωὴν καὶ πᾶσαν ψυχὴν και νοῦν ἅπαντα. ἕκαστον δὲ αὐτῶν οὐ πέρασιν ἀφώρισται· διὰ τοῦτο αὖ καὶ ἕν* (VI 4, 14, 3 § 106). Fast beschwörend klingen einige Stellen, an denen Plotin zögernd zugibt, daß das Eine nicht allein bleiben konnte: *πῶς οὖν τὸ τελειότατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι* (V 4, 1, 34 § 7 in Anlehnung an den Gedanken aus Plat. Tim. 29e, daß sich die Güte des Weltenschöpfers nicht mit Neid vertrage). Vgl. auch: *τίς γὰρ ἂν ἔστησε δύναμιν μένειν τε καὶ προιέναι δυναμένην;* (VI 7, 8, 13 § 64) und ähnlich: *ὅταν δὲ δυνάμεις μὴ μετρηθεῖσαι μὴ ἐκ τῶν ὄντων ὦσιν ἀνῃρημέναι, πῶς οἷόν τε εἶναι μέν, μηδὲν δὲ αὐτῶν μεταλαμβάνειν;* (II 9, 3, 5 § 21). Auf dieses kaum zugestandene Angewiesensein des Einen auf die untern Stufen hat besonders August Faust in seinem für das Plotinverständnis so bedeutsamen Werke «Der Möglichkeitsgedanke» (Heidelberg 1931–32, Band I 378ff., besonders 385, 1) aufmerksam gemacht. Am stärksten betont die Schrift IV 8 die Notwendigkeit der spätern Stufen bis herab zur Sinnenwelt: *εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι — ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μορφὴν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα οὐδ' ἂν ὑπῆρχέ τι τῶν ὄντων στάντος ἐν αὐτῷ ἐκείνου οὐδ' ἂν τὸ πλῆθος ἦν ἂν τῶν ὄντων τούτων τῶν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γεννηθέντων μὴ τῶν μετ' αὐτὰ τὴν πρόοδον λαβόντων* (c. 6, 1 § 31). Die unlösbare Verbundenheit nicht bloß der Hypostasen untereinander, sondern auch der sinnlichen mit der geistigen Welt wird nirgends so betont wie in dieser Schrift: *δεῖξις οὖν τῶν ἀρίστων ἐν νοητοῖς τὸ ἐν αἰσθητῷ κάλλιστον τῆς τε δυνάμεως τῆς τε ἀγαθότητος αὐτῶν, καὶ συνέχεται πάντα εἰς ἀεὶ τά τε νοητῶς τά τε αἰσθητῶς ὄντα, τὰ μὲν παρ' αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ μετοχῇ τούτων τὸ εἶναι εἰς ἀεὶ λαβόντα, μιμούμενα τὴν νοητὴν καθ' ὅσον δύναται φύσιν* (c. 6, 23 § 35).

Zusammenfassend kann über die aktuale Sicht gesagt werden, daß die Grenzscheiden zwischen den Hypostasen niedergerissen sind, so daß die je untere in der je oberen aufgehen, umgekehrt aber auch die je obere die je untere wieder ausstrahlen kann. Die Welt ist nicht so, wie sie sein sollte. Zwar wird auch jetzt keine Änderung in der Zeit für möglich gehalten, aber trotzdem ein sich nicht zeitlich abspielender Wandel der untern Hypostasen in die oberen angenommen. Der platonische Eros, das Sehnen nach der Welt der Ideen, ist hier gesteigert zu einer Sehnsucht nach mystischer Einigung mit dem Einen und Guten. Und diese Einigung ist zugleich das ethische Ziel des Menschen; ethische Fragestellungen gibt es nur in der aktualen Sicht. Umgekehrt sind aber die untern Hypostasen immer wieder bestrebt, ein Eigenleben zu führen, und die Seele läßt sich gar durch zu weit getriebene Fürsorge in die Sinnenwelt herabziehen. Während ihre Verbindung

mit dem Leibe in gegenständlicher Sicht eine bloße Feststellung ist, ist sie in aktualer Sicht ein Ärgernis. Die Seele befleckt sich in der Körperwelt mit der Materie, die nicht mehr auf der positiven Seite der Werte steht, sondern als *μὴ ὄν* (III 6, 7, 11 § 50), *στέρησις* (Privation II 4, 14, 24 § 57) und Prinzip des Bösen (I 8, 10, 13 § 77) verlästert wird, und dies, obgleich auch sie für die Vollkommenheit des Einen nicht völlig bedeutungslos ist (IV 8, 6, 18 § 24), und obgleich auch sie noch vom Einen trotz ihrem Nichtsein erleuchtet wird (II 9, 3, 21 § 34). Plotins Welt ist, aktual gesehen, dualistisch und, da sie vom Leben des ständigen Auf- und Abstieges durchpulst ist, dynamisch.

In diesem Aufsatz wurde versucht, die zwiefache Sicht in Plotins Lehre erscheinen zu lassen, in einer Lehre, die ebensosehr Offenbarung wie Philosophie ist. Plotin selbst ist ebensosehr Prophet wie Philosoph, und das Ergebnis seines Bemühens ist eine Verkündigung, die manchmal in messerscharfer Logik fortschreitet, oft aber von religiöser Sehnsucht getragen in Bilder und Paradoxien entgleitet. Streng genommen zerstört die doppelte Verankerung die Einheitlichkeit von Plotins System. Trotzdem gibt es nicht etwa zwei Seelen, zwei Geiste oder gar zwei Eine, sondern es ist dieselbe Hypostase, die bald gegenständlich, bald aktual gefaßt wird. Plotins Hauptproblem ist es, die beiden Sichten, so sehr sie einander auszuschließen scheinen, zur Deckung zu bringen. Bréhier (La philosophie de Plotin, Paris 1928, 35) spricht von der «identité foncière de ces deux représentations» und selbst Armstrong, der in der Analyse von Plotins Begriffen am weitesten geht, betont (S. 26 seines eingangs zitierten Werkes), daß diese Begriffe, historisch gesehen, wohl auf verschiedenen Ursprung zurückgeführt werden können, in Plotins System jedoch weitgehend zusammenfallen. Die Frage, ob Plotin sich der doppelten Anwendung seiner philosophischen Begriffe bewußt gewesen sei, kann bejaht werden, wenn wir sehen, daß er (in IV 8, 1, 27ff. § 5ff.) – übrigens mit vollem Recht – bei Platon einen ähnlichen Zwiespalt aufdeckt. Während nämlich Platon im Phaidon 62b den Leib das Gefängnis der Seele nennt, im Staat 514a unsere Welt mit einer finstern Höhle vergleicht und im Phaidros 246c die Seele ihre Flügel verlieren läßt, wodurch sie in diese Welt herabstürzt, lobt er im Timaios 34b diese unsere von der Seele mit Leben erfüllte Welt und nennt sie einen seligen Gott. Wir entdecken unschwer im Timaios die gegenständliche, an den übrigen Stellen die aktuale Sicht. Der Zwiespalt kann durch die ganze griechische Philosophie hindurch verfolgt werden. Dieser Aufgabe hat sich Brecht in dem eingangs zitierten Aufsatz unterzogen. Er formuliert (S. 84) das Grundproblem der griechischen Philosophie folgendermaßen: «Es galt, das wahre Sein in forschender Denkarbeit zu entdecken; in eins damit aber, diese Arbeit des Geistes als den Weg des Menschen zur Verwirklichung seines eigensten Wesens zu erfahren.» Der Zwiespalt zwischen diesen beiden Aufgaben ist schließlich der zwischen den Grundfragen alles Philosophierens, nämlich der ontologischen Frage nach dem Sein und der ethischen Frage nach dem Sollen. Plotins Philosophie ist das unausgesetzte Bemühen, diese Kluft tunlichst zu schließen.

Le «De pallio» de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire

Par *Denis van Berchem*

Les chrétiens de l'Eglise primitive, qui subissaient les persécutions, voyaient en elle l'accomplissement de la prophétie du Christ: «Vous serez menés, à cause de moi, devant des gouverneurs et devant des rois, pour servir de témoignage à eux et aux païens[1].» Les historiens modernes, frappés du contraste qu'offrent, d'une part, la tolérance dont Rome fit preuve à l'égard des religions étrangères et, d'autre part, la continuité avec laquelle elle combattit le christianisme, s'efforcèrent de découvrir la raison de cette attitude. A la fin du siècle dernier, dans un article qui fit autorité[2]), Mommsen invoquait, pour expliquer la politique des empereurs, le caractère national de la religion romaine. Les citoyens, disait-il, avaient le devoir d'en observer les rites; quiconque s'y refusait, offensait la nation et s'exposait aux poursuites des magistrats. Cependant l'examen des faits connus de l'histoire religieuse de Rome, avant l'apparition du christianisme, ne révèle pas une application systématique de ce principe. Il semble plutôt que l'Etat ne se soit décidé à sévir contre un culte étranger que lorsque celui-ci lui paraissait menacer l'ordre et la moralité publics[3]). C'est ce qui ressort, entre autres, de l'affaire des Bacchanales, qui agita Rome en 186 avant J.-C. Qu'est-ce qui détermina la persécution contre les initiés de Bacchus ? Ce n'est pas qu'ils pratiquaient un culte exotique, mais bien qu'on les accusait d'orgies sacrilèges, de meurtres, d'incestes et d'autres crimes de droit commun[4]).

Ces crimes sont à peu de chose près ceux dont l'opinion publique, toujours hostile à une religion nouvelle et mal connue, accusera plus tard les chrétiens. Aussi le précédent des Bacchanales est-il le mieux fait pour éclairer l'intervention de Néron contre les chrétiens en l'an 64. Chacun a présent à l'esprit le récit, fait par Tacite[5]), de l'incendie de Rome. Néron, qu'une rumeur persistante accuse d'avoir mis volontairement le feu à la ville, cherche des coupables, pour leur faire endosser la responsabilité du désastre. Il choisit les chrétiens, détestés du peuple, dit Tacite, à cause de la conduite abominable qu'on leur imputait (*per flagitia*

---

[1]) Matth., 10, 18.

[2]) *Der Religionsfrevel nach röm. Recht* (1890), dans *Gesammelte Schriften*, III, p. 389.

[3]) C'est la thèse de H. Last, *The Study of the Persecutions*, dans *Journal of Rom. Studies*, XXVII (1937), p. 80. Voir la discussion à laquelle elle a donné lieu, au sein de la Société des études latines, dans *Revue des études latines*, XIV (1936), p. 229 et suiv.

[4]) Liv., XXXIX, 8–19.

[5]) *Ann.*, XV, 44; cf. Suet., *Nero*, 16.

invisos). Il les condamna aux peines les plus atroces et l'on a de fortes raisons de penser qu'il interdit à cette occasion le christianisme, en invoquant contre lui, outre l'incendie de Rome, les crimes (orgies monstrueuses, infanticides, incestes) dont on accusait ses adeptes.

L'existence d'un édit de Néron sur le christianisme n'est qu'une conjecture vraisemblable[6]). Tout indique cependant, non seulement qu'il vit le jour, mais qu'il survécut à son auteur et qu'il ne fut jamais rapporté par les empereurs qui suivirent. Il leur eût été facile, semble-t-il, de tirer au clair la façon de vivre des chrétiens et de faire justice des prétendus *flagitia*. Mais c'est qu'un autre danger, bien plus grave aux yeux du prince, se faisait jour dans l'attitude et les propos des chrétiens: assimilant Rome à Babylone, ils appelaient sur elle la colère divine; ils reconnaissaient un chef qui n'était pas l'empereur; ils annonçaient l'établissement sur la terre d'un nouvel empire, qui devait se substituer à celui de Rome, et ils appelaient ce changement de leurs vœux et de leurs prières. On pouvait à bon droit se demander s'ils n'étaient pas les ennemis jurés de l'Empire.

C'est la conviction qui se manifeste dans le récit de Tacite, rédigé quelque cinquante ans après l'incendie de Rome. S'il ne croit pas à la responsabilité des chrétiens dans cette catastrophe, il les tient néanmoins pour condamnables: *haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt*. On sait que les Romains entendent volontiers par *genus humanum*, non pas l'humanité tout entière, mais les seuls citoyens romains, pris collectivement, et les textes sont nombreux où *genus humanum* ne signifie pas autre chose que l'Empire[7]).

C'est le même sentiment qui dicte à Pline le Jeune, alors gouverneur de la Bithynie, sa conduite à l'égard des chrétiens cités devant son tribunal. Il en réfère à Trajan dans une lettre qui, par bonheur, nous a été conservée: n'ayant jamais assisté, écrit-il, à aucun procès contre les chrétiens, il ignore ce qu'on punit chez eux et sur quoi porte l'enquête. Est-ce le nom seul que l'on punit, s'il ne s'y attache aucune ignominie, ou sont-ce les ignominies inséparables du nom (*nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini*)[8]) ? Dans le doute, Pline a imposé à tous ceux qui lui étaient dénoncés comme chrétiens d'invoquer les dieux, d'honorer par l'encens et par le vin l'image du prince et de déblatérer contre le Christ. S'ils s'obstinaient à refuser, il les faisait conduire au supplice; s'ils cédaient, il les relâchait. En somme, ce qu'il leur demandait, c'était une profession publique de loyalisme à l'égard de l'Empire. Trajan, en répondant à Pline, ne lui donne aucun éclaircissement sur les motifs de la condamnation des chrétiens, mais il approuve le mode de faire de son légat.

C'est désormais sur le terrain du culte impérial que vont se heurter les exigences

---

[6]) Ce serait l'*Institutum Neronianum* dont parle Tertullien, *Ad nat.*, I, 7. Les termes de la lettre de Pline à Trajan (X, 96) suggèrent que, tout en mentionnant les *flagitia* dans ses considérants, l'édit condamnait le fait même d'être chrétien.

[7]) Tac., *Hist.*, I, 30; III, 68; Suet., *Calig.*, 13; *Galba*, 9; Luc., *Bell. civ.*, VII, 399, etc. Cf. Mommsen, *Staatsrecht*, III, 1e éd., p. 826 et suiv.

[8]) *Epist.*, X, 96, 1–2.

des magistrats et la foi des chrétiens. Pour le comprendre, il faut savoir ce que représente le culte impérial dans l'Empire. Celui-ci est un assemblage disparate, où sont représentées toutes les races, toutes les langues, toutes les religions. Les peuples que Rome a groupés sous son autorité n'ont pas le même statut: les uns sont dits libres, d'autres alliés, d'autres sujets; les uns dépendent de l'empereur, les autres du Sénat. La condition des individus est plus variée encore, les uns bénéficiant de la *civitas*, c'est-à-dire de la condition de citoyen romain, les autres se classant dans de multiples catégories inférieures. Le seul lien qui fédère entre eux tous ces éléments est de nature religieuse: c'est le culte impérial. Culte qui revêt du reste, de province à province, des formes légèrement différentes; on adore l'empereur considéré comme dieu, ou on adore le Génie de l'empereur, ou enfin on sacrifie aux dieux immortels, pour le salut de l'empereur.

Religion politique et toute terrestre, mais qu'on aurait tort de considérer comme exclusivement formaliste. Les foules qui participaient à ses cérémonies n'y trouvaient évidemment aucune promesse de vie future. Mais elles communiaient dans le sentiment de la puissance tutélaire de Rome, manifestée dans la personne de son chef. Le culte impérial procède de cette croyance commune aux peuples primitifs, que le chef de l'Etat est investi de pouvoirs surnaturels dont il use au profit de son peuple. On trouve chez Virgile l'expression d'une foi sincère dans la mission providentielle d'Auguste. Cette même foi se révèle encore à nous dans les innombrables inscriptions, recueillies sur toute la surface de l'Empire, qui perpétuent le souvenir d'un sacrifice offert au Génie de l'Empereur (*genio, numini Augusti*) ou à d'autres dieux, *pro salute Augusti*.

Le culte impérial n'eut pas à l'origine, plus qu'aucun autre culte romain, un caractère obligatoire. Mais il devint de bonne heure l'expression du loyalisme à l'égard de Rome et de l'empereur[9]). Paetus Thrasea devint suspect à Néron parce qu'il n'avait jamais sacrifié *pro salute principis*[10]). L'exemple de Pline en Bithynie montre qu'on avait pris l'habitude d'imposer un sacrifice à ceux dont on pouvait mettre le patriotisme en doute.

Dans le même temps que les chrétiens se multipliaient, l'Empire de son côté évoluait toujours davantage vers une sorte d'absolutisme théocratique. Les sacrifices ordonnés par l'empereur dans toutes les provinces devenaient plus fréquents et les chrétiens, retenus par leur foi d'y participer, se voyaient toujours plus exposés au risque de persécution. Les foules païennes, affectées par les malheurs qui, à partir de la seconde moitié du IIe siècle, commencèrent de déferler sur l'Empire, rendaient les chrétiens responsables de la colère des dieux: *Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim «Christianos ad leonem»*[11]).

---

[9]) Nous avons largement utilisé l'article de A. Alföldi, *Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts* dans *Klio*, XXXI (1938), p. 323.

[10]) Tac., *Ann.*, XVI, 22.

[11]) Tert., *Apol.*, 40, 2.

Dans les milieux affranchis des superstitions populaires (si du moins il en existait encore à cette époque), ce sont les conséquences politiques de l'attitude des chrétiens qui causaient le plus de souci. Ceci est visible dans les ouvrages de polémique que composaient avec zèle adversaires et défenseurs du christianisme.

Dans la *Parole de Vérité* rédigée par Celse, au cours de la seconde moitié du IIe siècle, et dont nous possédons quelques fragments, grâce à la réfutation qu'en donna plus tard Origène, pas trace des ragots infâmes colportés sur le compte des chrétiens. Ce qui préoccupe cet auteur, c'est le sort de l'Etat. En face des périls qui le menacent, du dehors et du dedans, il est indispensable que tous les habitants de l'Empire conjuguent leurs forces pour le défendre. Au lieu de cela, les chrétiens, invoquant une doctrine puérile, affectent de s'en désintéresser. Ils veulent bien jouir des avantages que les lois romaines assurent à la société; mais ils se dérobent aux devoirs qui en sont la contrepartie nécessaire. Ils refusent le service militaire (pour ne pas être dans l'obligation de tuer); ils refusent les charges municipales (celles-ci sont à l'époque devenues fort onéreuses). «Si tous agissaient comme vous, rien n'empêcherait que le prince restât seul et abandonné; alors l'univers tomberait aux mains des Barbares les plus dissolus et les plus féroces; il ne serait plus question parmi les hommes ni de votre culte, ni de votre sagesse ... Vous devez donc aider l'Empereur de toutes vos forces, travailler avec lui pour ce qui est juste, combattre pour lui et, en cas de nécessité, faire campagne avec lui et conduire avec lui ses troupes ... Vous êtes tenus aussi d'accepter les magistratures dans votre pays, si la sauvegarde des lois et le devoir de piété l'exigent[12]).»

Tertullien, dans l'*Apologétique*, s'est appliqué à disculper les chrétiens aux yeux de l'opinion publique de tous les griefs accumulés contre eux. L'ordre même dans lequel il les énumère montre assez quelle était leur importance respective. Tertullien a tôt fait de rejeter les accusations vulgaires touchant les *flagitia* (repas criminels, meurtres, incestes). Tout son effort tend à prouver que les chrétiens ne sont pas des ennemis de l'Empire, comme on le soutenait: *Deos, inquitis, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non penditis ... Itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est*[13]). Tertullien s'attache alors à démontrer que les chrétiens ne cessent d'invoquer leur dieu pour la sauvegarde du prince et la prospérité de l'Empire. Loin d'aspirer au bouleversement des institutions, ils prient pour que soit différée la fin du monde. Ils ne sont pas, comme on le dit, des membres inutiles de la société, ils vivent de la vie de tout le monde et ne se distinguent des autres hommes que par l'honnêteté de leurs mœurs, leurs sentiments pacifiques et charitables.

*

C'est ce même Tertullien, le premier grand écrivain de la latinité chrétienne et son plus vigoureux polémiste, qui est l'auteur du *De pallio*, objet de cette étude.

---

[12]) Orig., *Contra Celsum*, VIII, 68; 63; 75. Cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1934, p. 121 et suiv.

[13]) *Apol.*, 10, 1.

Parmi les nombreux ouvrages qu'il a consacrés à la défense du christianisme, à des problèmes de théologie ou de morale, le *De pallio* occupe une place à part, tant par le fond que par la forme. Il fait à ceux qui le lisent l'effet d'une énigme.

En voici l'argument[14]): Tertullien, qui est Carthaginois, s'est exhibé un jour dans les rues de sa ville vêtu non pas de la toge, qu'il portait en sa qualité de citoyen romain, mais d'un pallium, c'est-à-dire d'un manteau à la grecque. A l'entendre, ses compatriotes en ont été scandalisés et ne lui ont pas ménagé les reproches. Tertullien entreprend de se justifier et il bâtit, sur ce thème futile en apparence, un plaidoyer qui évoque les exercices pratiqués dans les écoles de rhéteurs. Appliquant le procédé classique de la rhétorique, il développe des idées générales, à grand renfort de comparaisons, d'anecdotes et de descriptions. Vous me reprochez d'avoir changé de vêtement ? Mais ne voyez-vous pas que tout, dans ce monde, est sujet au changement: l'éclat des étoiles, la hauteur du soleil, les phases de la lune ? L'aspect du ciel, celui de la mer sont variables et la terre elle-même ne cesse de se transformer, par l'effet des cataclysmes naturels ou des travaux des hommes. Les bêtes aussi changent de parure: voyez le paon, le serpent, le caméléon; et l'homme se conforme à cette loi de la nature. Nu à l'origine, il s'est couvert de feuillages d'abord, puis il a inventé les vêtements, dans leur diversité. Certes, il y a des vêtements condamnables: ceux qui offensent la nature, comme les travestis, dont Achille et Hercule donnèrent les premiers exemples; il y a les vêtements que suggèrent la vanité, l'impudeur ou la superstition. Pourquoi s'en prendre au pallium ? Ne doit-il pas, au contraire, être mis au-dessus de tous les autres vêtements, depuis qu'il enveloppe, en la personne de Tertullien, la sagesse chrétienne ? Tertullien se livre alors à une longue et minutieuse description de la toge et du pallium, «joie et tourment des antiquaires[15])», montrant combien l'une est incommode, d'un port difficile et accablant; l'autre, au contraire, simple et pratique. Enfin, comme tout bon plaidoyer doit s'achever par une prosopopée, le pallium prend la parole et rappelle les titres qu'il s'est acquis à la considération des hommes: il a servi de manteau aux philosophes et, comme tel, il est devenu le symbole d'une vie réglée; il a servi aux grammairiens, aux rhéteurs, aux médecins, aux poètes, aux musiciens et aux astronomes; il est la parure ordinaire des arts libéraux. Tertullien conclut alors en félicitant le pallium de s'être élevé d'un nouvel échelon et d'avoir été jugé digne de revêtir un chrétien.

Ce dont un résumé ne peut donner aucune idée, c'est la fantaisie et l'érudition déployées dans cet ouvrage; allusions à la mythologie ou à l'histoire, réminiscences littéraires y foisonnent. C'est surtout la langue et le style. Tertullien offre cette originalité d'unir un tempérament de feu, une conviction ardente et expansive et une langue extraordinairement travaillée, raffinée, jusqu'à l'affectation. On le voit mettre en œuvre toutes les recettes de l'école dite asiatique, qui avait

[14]) On lira le *De pallio* dans l'édition d'Oehler, *Tertulliani quae supersunt omnia*, t. I, Leipzig, 1853–1854; dans celle de Marra, *Tertulliani de pallio* (*Corpus script. lat. Paravianum*, 59) Turin, 1932; ou dans celle de Gerlo, voir plus bas p. 105, n. 18.

[15]) Boissier.

trouvé à Carthage un terrain éminemment favorable. Tertullien est le brillant élève de ces rhéteurs qui avaient déjà formé un Apulée. Ses phrases sont hâchées en membres courts, symétriques et rimant les uns avec les autres; il use inlassablement de l'antithèse, relevée par des allitérations ou des jeux de mots. Il fait violence à la grammaire, renouvelle le sens ordinaire des mots, accueille ou forge des termes inédits. Il presse les questions et les réponses, assaisonne son texte de sarcasmes et, dans une recherche de concision qui tend au style télégraphique, atteint souvent une extraordinaire vigueur, mais parfois aussi une obscurité redoutable. Ces remarques sont valables pour toute l'œuvre de Tertullien[16]). Mais dans le *De pallio*, il semble qu'il ait voulu se surpasser lui-même. Est-il nécessaire de dire que la lecture en est assez laborieuse[16bis]) ? En vérité, c'est un singulier ouvrage.

Depuis que parut à Bâle, chez Froben, en 1521, par les soins de Beatus Rhenanus, l'édition *princeps* des œuvres de Tertullien, les philologues se sont appliqués à rétablir le texte du *De pallio*, fortement altéré par la tradition manuscrite, et à dissiper ses obscurités. L'humaniste français réformé, Claude de Saumaise, en a donné en 1622 un commentaire qui est demeuré fameux par sa science et son ingéniosité[17]). Le commentaire tout récent du Flamand A. Gerlo, synthèse des résultats acquis au cours de quatre siècles d'investigation patiente, permet de mesurer les progrès accomplis dans l'exégèse du *De pallio*[18]).

Reste à élucider le sens général de l'ouvrage. Quelle était l'intention de Tertullien en l'écrivant ? Pourquoi ce changement de costume, et pourquoi la publicité qu'il lui a donnée ? Les premiers interprètes de notre auteur ont admis que son passage de la toge au pallium avait coïncidé avec sa conversion au christianisme et qu'en adoptant une tenue nouvelle, il exprimait symboliquement le changement survenu dans sa vie. Explication séduisante, mais qu'il fallut bientôt abandonner. En effet, Saumaise, en datant de façon inattaquable le *De pallio*[19]), démontra que Tertullien était converti depuis longtemps lorsqu'il composa cet ouvrage. Saumaise, à son tour, suggéra l'idée que le pallium avait pu être le vêtement distinctif des prêtres chrétiens (Saint Jérôme affirme que Tertullien fut prêtre). Mais lorsque furent mieux connus les usages de l'Eglise primitive, on constata que les prêtres des premiers siècles ne portaient pas de costume ecclésiastique spécial[20]). Alors une troisième hypothèse se fit jour: on s'avisa que le pallium avait été porté par nombre de philosophes, par ceux-là en particulier qui professaient le mépris des richesses et vivaient «à la dure». Adopté par un chrétien, le pallium serait le

[16]) Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. II, Berlin, 1923, p. 606 et suiv.

[16bis]) Norden, *op. cit.*, p. 615: die schwierigste Schrift in lateinischer Sprache, die ich gelesen habe.

[17]) Paris, Drouart, 1622; une deuxième édition parut à Leyde, où Saumaise professa pendant quelques années, en 1656.

[18]) *Tertullianus. De pallio*, édition critique, traduction et commentaire (en flamand) par A. Gerlo, 2 vol., Wetteren, de Meester, 1940. Une édition du *De pallio*, traduite et commentée en italien, a été donnée par G. Marra, Naples, Morano, 1937.

[19]) Voir plus bas, p. 110.

[20]) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 365 et suiv.

symbole d'une vie ascétique. L'abandon de la toge marquerait ainsi un tournant dans les habitudes de vie de Tertullien. Poussé par l'intransigeance de sa foi vers des positions extrêmes (c'est alors qu'il devient montaniste), Tertullien rompt avec les usages du monde et se sépare d'avec la majorité des membres de l'Eglise. En même temps qu'il change de vie, il change aussi de costume et choisit, comme le mieux adapté à son nouveau programme, le pallium du philosophe. Telle est l'hypothèse développée par Gaston Boissier[21]) et que l'on retrouve, à quelque nuance près, dans tous les ouvrages modernes.

A cette hypothèse, on peut cependant opposer une grave objection. Tertullien ne manque pas une occasion d'afficher son mépris pour les philosophes et de leur opposer les chrétiens: *adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos*[22]). Il traite les philosophes de *sapientiae et facundiae caupones*[23]). Est-il vraisemblable que, pour manifester son nouveau programme de vie, Tertullien ait précisément choisi la tenue extérieure du philosophe ?

Cette objection n'a pas échappé aux interprètes de Tertullien. Aussi se sont-ils refusés à prendre le *De pallio* trop au sérieux et ont-ils insisté sur le caractère tout littéraire de cet ouvrage. Pour Boissier, il illustre à merveille le pli qu'imprimait à tous les esprits, même chrétiens ou devenus chrétiens, l'enseignement des rhéteurs. Quelle qu'en ait été la cause, le changement de costume n'a été pour Tertullien qu'un prétexte à faire montre de son esprit et de sa virtuosité verbale. L'occasion était trop belle de faire rendre les armes, une fois au moins, aux beaux esprits de Carthage. Tertullien, dit Boissier, était un homme de lettres incorrigible, qui ne demandait qu'à s'échapper. Le *De pallio* est une gageure, un jeu d'esprit[24]).

Enfin, J. Geffcken crut avoir trouvé le mot de l'énigme[25]). Appliquant au *De pallio* les méthodes de la *Quellenforschung*, il n'eut pas de peine à déceler une inspiration cynique dans un grand nombre de passages. C'est un fait dûment constaté que les auteurs chrétiens ont pris à leur compte beaucoup d'idées répandues par la diatribe cynico-stoïcienne[26]). Donc, selon Geffcken, Tertullien devait avoir des sources, ou mieux, une source cynique. Mais laquelle ? Geffcken soutient qu'il s'agit d'une des satires ménippées de Varron, aujourd'hui perdue. Et il n'hésite pas à reconstituer cette satire, dont le *De pallio* ne serait, à l'en croire, qu'un maladroit démarquage. Geffcken appuie sa démonstration sur des rapprochements qui sont quelquefois intéressants, mais jamais décisifs et qui ne suffisent pas à accréditer

---

[21]) *La fin du paganisme*, t. I, Paris, 1891, p. 259: *Le traité «du manteau» de Tertullien.*
[22]) *Apol.*, 46, 18.
[23]) *De anima*, 3.
[24]) On trouvera un jugement semblable chez Freppel, *Tertullien*, t. II, Paris, 1864 (p. 148: une fantaisie d'artiste); Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. I, Paris, 1901 (p. 405: un jeu d'esprit); de Labriolle, *Hist. de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920 (p. 114: déliquescence littéraire); etc.
[25]) *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909.
[26]) De Labriolle, *La réaction païenne*, p. 83 et suiv.

son hypothèse. Que Varron figurât en bonne place dans la bibliothèque de Tertullien, la chose est hors de doute, mais combien d'autres avec lui. Les derniers commentateurs du *De pallio* ont conclu, avec plus de vraisemblance, à la multiplicité des sources et, par conséquent, à l'originalité de la composition de cet ouvrage[27]).

Remarquons que si nous admettions avec Geffcken l'importance de Varron comme source de Tertullien, nous n'expliquerions toujours pas le pourquoi du *De pallio*[28]). Car on avouera que c'est se satisfaire à bon marché que de voir dans cet ouvrage un simple caprice littéraire. Le débat demeure donc ouvert.

Pour l'aiguiller vers une solution, il nous paraît indiqué de revenir à son point de départ. Que s'est-il passé ? Tertullien a quitté la toge pour prendre un pallium. Qu'est-ce qu'un pallium ? Qu'est-ce que la toge ?

Le pallium, l'*himation* des Grecs, est le manteau le plus simple de coupe, puisqu'il consiste en une pièce d'étoffe rectangulaire[29]). Le prix du pallium varie selon la qualité de l'étoffe ou son ornementation. Il y a des palliums de riches et des palliums de pauvres. Les hommes qui veulent témoigner, par leur tenue extérieure, de l'austérité de leur vie portent, à l'exemple de Socrate, un pallium d'étoffe brute. C'est dans ce sens qu'on peut parler du pallium du philosophe. Mais il faut prendre garde que le pallium ne sert pas plus à caractériser une profession, une classe sociale, qu'une nation. Tertullien dit expressément du pallium qu'il est porté un peu partout (*passivitus*) et qu'il sert à tout le monde (*omnibus utile*)[30]).

La forme de la toge a donné lieu à de longues discussions. Il semble bien qu'un des bords en était arrondi[31]). Chacun sait que la toge est le manteau du citoyen romain. Le peuple romain est la *gens togata*. Le port de la toge était obligatoire pour un citoyen dans les cérémonies officielles et dans tous les lieux publics; il était interdit à qui n'avait pas le droit de cité[32]). Cette police du costume, constamment renouvelée sous l'Empire, nous étonne, car nous avons peine à imaginer l'importance que les Anciens y attachaient. Notre société fait un large usage de documents écrits. Il n'est pas d'événement important de notre vie, naissance, mariage, décès, qui ne soit attesté par des pièces émanant des bureaux de l'Etat. L'identité de chacun est établie par des extraits de registres, des passeports, des

---

[27]) Marra, éd. 1937, p. 23; Gerlo, *op. cit.*, t. I, p. 37. Voir aussi la réfutation de Geffcken, entreprise avec un parti-pris évident, mais de bons arguments, par M. Zappalà, *Le fonti del «De pallio»*, dans *Ricerche religiose*, I (1925), p. 327.

[28]) Geffcken le reconnaît lui-même: Der unmittelbare Anlaß der Schrift ist und bleibt dunkel (*op. cit.*, p. 58, n. 3).

[29]) Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, s. v. *Pallium*.

[30]) Tout le passage mérite d'être cité (3, 7, Gerlo): *tantam igitur paraturam materiarum ingenia quoque vestificinae prosecuta, primum tegendo homini, qua necessitas praecessit, dehinc et ornando, immo et inflando, qua ambitio successit, varias indumentorum formas promulgare. Quarum pars gentilitus inhabitantur, ceteris incommunes, pars vero passivitus, omnibus utiles, ut hoc pallium, etsi Graecum magis, sed lingua iam penes Latium est.*

[31]) Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, s. v. *Toga;* cf. V. Chapot, *Propos sur la toge*, dans *Mémoires de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 8e série, t. X (1937), p. 37.

[32]) Suet., *Aug.*, 40; *Claud.*, 15. Cf. D. van Berchem, *Les distributions de blé et d'argent à la plèbe romaine sous l'Empire*, Genève, 1939, p. 61.

cartes d'identité. On peut même prétendre que, sur cet article, nous sommes arrivés à un degré de civilisation insurpassable. Les Anciens n'ont pas complètement ignoré les documents officiels. On voit à Rome, sous l'Empire, se constituer un état-civil[33]), on voit apparaître les premiers diplômes. Mais ce n'était là qu'un début, et, pour que le jeu des relations sociales s'accomplît sans méprises, il était nécessaire que la condition des personnes fût indiquée par un signe extérieur et bien visible: c'est à quoi servit le costume.

Il est tout aussi grave, pour qui n'est pas citoyen, de porter une toge, car c'est usurper la condition de citoyen, que de ne pas la porter, pour qui est citoyen, car c'est faire fi de sa condition, et la honte en rejaillit sur toute la *civitas*. C'est un grief dont les avocats de la République finissante font volontiers état dans les grandes causes. Cicéron, par exemple, trouve indécent que Verrès, propréteur de Sicile, se soit produit à l'habitude, aux yeux de ses administrés, drapé dans un pallium rouge[34]); en revanche, défenseur de Rabirius Postumus, il s'applique à disculper son client d'avoir porté le pallium, alors qu'il séjournait à Alexandrie au service du roi Ptolémée[35]).

Tertullien a échangé sa toge contre un pallium. On s'est évertué à découvrir pourquoi il avait choisi le pallium. A notre avis, c'est mal poser la question. Il fallait se demander pourquoi il quittait la toge. L'exposé qui précéde suggère la réponse: en rejetant la toge, il rejette du même coup sa condition de citoyen romain; il renie la *civitas*. C'est là ce qu'impliquent les reproches qui lui sont adressés: *ita a toga ad pallium*?[36]).

Peut-être ne distingue-t-on pas encore tout ce que cette attitude a de scandaleux et de périlleux pour la société romaine. Il faut savoir ce qu'est la *civitas*. Nous sommes surtout frappés par l'universalité de l'Empire:

toto populi qui nascimur orbe[37]).

Mais nous voyons moins bien la structure de la société qu'il renferme. Celle-ci n'est pas homogène; elle comporte de véritables castes, superposées les unes aux autres, dont les membres se distinguent, aux yeux de l'Etat, par un statut juridique différent. Au sommet de l'échelle, les citoyens, *cives Romani*, au-dessous, les non-citoyens, qui se répartissent à leur tour en une succession de catégories différentes. A Rome même, les citoyens ne sont probablement pas en majorité[38]). Dans les provinces, ils constituent principalement la bourgeoisie des villes. Ces castes ne sont pas rigoureusement étanches: un latin, un pérégrin, un esclave peut

---

[33]) Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, s. v. *Professio*. Cf. F. Schulz, *Roman Registers of Births and Birth Certificates*, dans *Journal of Rom. Studies*, XXXII (1942), p. 78.

[34]) *In Verr.*, IV, 25, 55; V, 13, 31; 16, 40; 33, 86; 52, 137.

[35]) *Pro Rab. Post.*, 9, 25–10, 28.

[36]) *De pallio*, 5, 1; cf. 6, 2. Le geste de Tertullien a un précédent remarquable, car il dénote un état de mauvaise humeur et de rancune à l'égard de Rome et du prince: c'est celui de Tibère, dans son exil volontaire de Rhodes: *redegitque se deposito patrio habitu ad pallium et crepidas* (Suet., *Tib.*, 13).

[37]) Luc., *Bell. civ.*, VII, 400.

[38]) Van Berchem, *op. cit.*, p. 57 et suiv.

devenir citoyen. Mais le mécanisme de la naturalisation est réglé de telle sorte que n'accèdent à la *civitas* que des individus déjà assimilés par elle. C'est parce qu'elle est sûre de leur fidélité qu'elle admet dans son sein, automatiquement, les magistrats des villes latines, et les soldats *emeriti*. L'Empire repose sur cette *civitas*, et ses intérêts sont ceux de la *civitas*. Mais il importe qu'elle garde sa vitalité et sa cohésion. Car les autres classes ont d'autres intérêts, et toutes les provinces n'ont pas les mêmes besoins. Si la *civitas* s'affaiblit, d'autres forces sociales, l'armée par exemple, feront prévaloir leur volonté, et l'Empire courra grand risque de se disloquer. Ce sont précisément les phénomènes que nous observons au cours de l'anarchie du IIIe siècle, où des généraux et des potentats locaux prétendent au pouvoir et à l'indépendance.

En attaquant les cadres traditionnels de la société, en substituant à la mystique de Rome souveraine et éternelle[39]) la mystique d'un royaume céleste, le christianisme qui, en Occident du moins, se développe en premier lieu dans les centres urbains, agit au sein de la *civitas* comme une cause de désagrégation. En la divisant, il l'affaiblit en regard des groupes ethniques qu'elle a subjugués et des peuples barbares qui convoitent une place dans l'Empire. C'est pourquoi on le redoute et on s'efforce de l'extirper, par la violence ou par la persuasion, chez les citoyens plus encore que chez les non-citoyens.

Le geste de Tertullien, rejetant la toge, illustre un état d'esprit mortel pour la société romaine. C'est un défi à la *civitas*. Mais si son auteur s'était contenté d'une promenade dans les rues de Carthage, ce geste eût été sans portée. Il fallait qu'il le publiât. De là le *De pallio*, qui n'est pas autre chose qu'un manifeste contre Rome.

*

Tertullien ne pouvait naturellement pas exprimer ouvertement ses sentiments. Son geste était par lui-même suffisamment explicite. S'il en avait donné la raison véritable, il se fût exposé à des poursuites et surtout il n'eût pas été lu. Voilà l'origine de ce plaidoyer fantaisiste, où l'ironie est sans cesse perceptible. Il suffira, croyons-nous, d'en analyser quelques passages pour faire apparaître l'esprit dans lequel il fut écrit.

L'exorde, d'abord. Voici dans quels termes Tertullien s'adresse à ses compatriotes:

Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac iuvat habitus denotare. Pacis haec et annonae otia. Ab imperio et a caelo bene est. Tamen et vobis habitus aliter olim, tunicae, fuere ...[40]).

---

[39]) Virg., *Aen.*, I, 278–279:

His ego nec metas rerum nec tempora pono,
imperium sine fine dedi.

Cf. H. U. Instinsky, *Kaiser und Ewigkeit*, dans *Hermes*, LXXVII (1942), p. 313.

[40]) *De pallio*, 1, 1 (Gerlo).

On notera le rythme de la phrase, ses membres courts et symétriques, l'antithèse *vetustate nobiles, novitate felices*, soulignée par une allitération et une double rime, à quoi s'ajoute encore un trait: *novitate felices*, car la ville de Carthage (*Colonia Iulia Carthago*) porte au IIIe siècle, et très probablement depuis Septime Sévère, l'épithète de *Felix*[41]).

Tertullien s'adresse aux Carthaginois parce qu'il suppose avoir été l'objet de leurs critiques. Mais il avait encore une autre raison de le faire: c'est qu'il n'y avait pas dans tout l'Empire de provinciaux plus férus de leur condition de Romains. Enrichis par l'exportation du blé destiné à Rome, ils rivalisaient de culture avec la métropole et affectaient même, dans leur langage, un purisme intransigeant. Apulée dit, dans un de ses discours: « Qui de vous me pardonnerait un solécisme ? Qui me passerait une seule syllabe prononcée avec un accent barbare ? ... chacune de mes paroles est par vous minutieusement examinée, soigneusement pesée[42]).» Il dit de Carthage: *Carthago provinciae nostrae magistra venerabilis, Carthago Africae Musa Caelestis, Carthago Camena togatorum*[43]). Lorsque Commode institua une flotte d'Afrique, basée sur Carthage, à l'imitation de celle qui existait à Alexandrie, Carthage obtint de s'appeler *Alexandria Commodiana togata* (l'Alexandrie de Commode, Carthage la Romaine)[44]). C'était du vivant de Tertullien. Aussi se fait-il un malin plaisir de rappeler que les Carthaginois n'ont pas toujours porté la toge, qu'ils furent autrefois, au temps où ils parlaient le punique, vêtus d'une tunique sans ceinture et d'un pallium[45]).

Un second passage d'un intérêt particulier est celui qui termine la tirade sur les changements observés à la surface de la terre (2, 7): *Sed vanum iam antiquitas, quando curricula nostra coram. Quantum reformavit orbis saeculum istud! Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus! Deo tot Augustis in unum favente, quot census transcripti, quot populi repurgati, quot ordines illustrati, quot barbari exclusi! Revera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso, et amoenus super Alcinoi pometum et Midae rosetum.*

Ce passage est important d'abord parce qu'il permet de dater assez exactement le *De pallio*. La *triplex virtus praesentis imperii* indique qu'il y a trois empereurs associés et régnant simultanément. Il s'agit donc de Septime Sévère et de ses deux fils, Caracalla et Géta. Cette situation se présente depuis les derniers mois de

[41]) Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 64, n. 5. Cette épithète ne se lit, il est vrai, pour la première fois, que sur une inscription de la fin du IIIe siècle et encore par conjecture. C'est nous qui la faisons remonter à Septime Sévère, sur la foi de Tertullien. Peut-être doit-elle être mise en relation avec l'octroi à Carthage du *Ius Italicum* (*Dig.*, L. 15, 8, 11). Septime Sévère a donné au chef-lieu de l'Afrique proconsulaire maint témoignage de sa faveur: cf. les monnaies à la légende *Indulgentia Aug(ustorum) in Carth(aginem)* dans Mattingly-Sydenham, *The Rom. Imperial Coinage*, t. IV, Londres, 1936, passim.

[42]) *Flor.*, 9.

[43]) *Ibid.*, 20.

[44]) *Script. Hist. Aug., Comm.*, 17.

[45]) Caractéristique aussi, la phrase avec laquelle Tertullien passe au développement sur le changement universel (2, 1): *Sit nunc aliunde res, ne Poenicum inter Romanos aut erubescat aut doleat.*

209 (la date de l'élévation de Géta à la dignité d'Auguste n'est pas exactement connue)[46]), jusqu'au 4 février 211, date de la mort de Septime Sévère. Le *De pallio* a donc été composé à la fin de 209 ou en 210. Ce passage est souvent cité comme une preuve de l'admiration qu'inspiraient à Tertullien les institutions impériales[47]). A tort, croyons-nous. On y retrouve en effet l'écho, mais l'écho parodié, des thèmes de propagande, répandus dans le monde par les légendes des revers monétaires. On sait que les monnaies constituaient le canal ordinaire de la propagande impériale. Elles proclament les bienfaits du régime, les victoires du prince sur les nations barbares, la sécurité et la prospérité de l'Empire. Il n'existe pas de meilleur commentaire au texte de Tertullien que ces revers qui célèbrent la *virtus Augustorum*, la *felicitas saeculi*, représentent le prince comme le *fundator pacis*, le *pacator orbis*, le *salus generis humani*, annoncent l'*aeternitas imperii*, la *laetitia temporum*[48]). Mais il y a mieux; que faut-il entendre par «l'aconit de l'hostilité», «le cactus et la ronce d'une trompeuse intimité»? Une constatation banale de la paix rétablie au sein de l'Empire, après les conflits intérieurs qui avaient ensanglanté le début du règne? Non, mais une allusion sardonique à la haine, alors de notoriété publique[49]), que portaient l'un à l'autre les deux fils de l'empereur, Caracalla et Géta, et qui conduira, au lendemain de la mort de Septime Sévère, au meurtre de Géta par Caracalla. Précisément, en 209 et en 210, les monnaies impériales s'efforcent de démentir les bruits qui circulaient dans le public, en proclamant la *Concordia Augustorum*[50]).

Pour mieux diriger ses flèches, Tertullien prête vie à ses adversaires et nous fait clairement entendre la nature des reproches qu'il aurait encourus: *Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis* (4, 1)? On l'accusait donc de s'être départi de la *Romanitas*. Ses censeurs, réplique-t-il, ne sont Romains que par la façade; leur conduite dénote tous les vices de la Grèce et de l'Asie. Il est assez piquant que ce mot de *romanité*, auquel on a fait naguère une singulière fortune, apparaisse pour la première fois sous la plume de Tertullien, dans le *De pallio*, pour qualifier une idée à laquelle il tourne le dos. Plus loin, notre auteur revient sur la confusion qui règne dans la société, engendrée par le désordre des mœurs. L'antique discipline n'est plus observée intégralement. Pourquoi défendre la toge, alors que les matrones ont depuis longtemps rejeté la *stola*, qui les distinguait des filles publiques[51])?

---

[46]) Pauly-Wissowa, *R.-E.*, s. v. *Septimius* (*Geta*), col. 1568.

[47]) Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire*, Paris, 1901, p. 148.

[48]) Mattingly-Sydenham, *op. cit.*, passim. Cf. la dédicace à Septime Sévère d'Avenches (Howald-Meyer, n. 190): *conservatori orbis*.

[49]) Cass. Dio, LXXVI, 7 sqq.; Herod., III, 13.

[50]) Mattingly-Sydenham, *op. cit.*, passim.

[51]) *Enimvero iamdudum censoriae intentionis episcynio disperso, quantum denotatui passivitas offert? Libertinos in equestribus, subverbustos in liberalibus, dediticios in ingenuis, rupices in urbanis, scurras in forensibus, paganos in militaribus: vespillo, leno, lanista tecum vestiuntur. Converte et ad feminas. Habes spectare ... matronas sine stola in publico* (4, 8–9). Cf. *Apol.*, 6, 3: *Video et inter matronas atque prostibulas nullum de habitu discrimen relictum*

Il faut encore citer le début du discours que Tertullien prête au pallium. C'est une profession valable pour tous les individus qui portent ce manteau: *Ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo; nihil officio advigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo; canales non odoro, cancellos non adoro; subsellia non contundo, iura non conturbo, causas non elatro; non iudico, non milito, non regno: secessi de populo. In me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruare, quam in promptu. Sed ignavam infamabis: scilicet patriae et imperio reique*[52]) *vivendum est. Erat olim ista sententia; nemo alii nascitur moriturus sibi* (5, 4). C'est un des passages où l'inspiration cynico-stoïcienne est le plus sensible[53]). Mais il faut observer que c'est le *pallium* qui parle, et qu'il ne se donne pas pour chrétien. Cependant le programme de vie qu'il esquisse pouvait parfaitement s'adapter à un chrétien, dans ses rapports avec l'Etat.

Le caractère du *De pallio* est maintenant assez apparent pour que nous tentions de définir cet ouvrage. Lorsque Quintilien passe en revue, dans l'*Institution oratoire*, les procédés des avocats, il mentionne une catégorie de plaidoyers qui jouissait, semble-t-il, d'une grande vogue. On s'y préparait dans les écoles. Il s'agit de plaidoyers où l'avocat, pour une cause ou pour une autre, ne pouvait exposer la raison véritable des faits et devait la laisser entendre, sans la formuler jamais (*aliud latens et auditori quasi inveniendum*[54]). Ils portent en eux une flèche cachée, dont on ne peut se défendre, parce qu'on ne la distingue pas clairement (*haeret enim non numquam telum illud occultum, et hoc ipso, quod non apparet, eximi non potest*[55]). C'est dans cette catégorie de plaidoyers qu'il convient de ranger le *De pallio*, en notant toutefois qu'il constitue un plaidoyer fictif, un pamphlet. Paré de toutes les grâces du beau langage, émaillé de ces réminiscences érudites qui procuraient aux lettrés un plaisir toujours renouvelé, il devait circuler dans les cercles cultivés et païens de Carthage et y répandre son ironie empoisonnée.

A cette interprétation du *De pallio*, on sera tenté d'opposer des objections. On se demandera peut-être comment Tertullien, qui, dans l'*Apologétique*, a dépeint le chrétien comme le plus loyal des sujets de l'Empire, s'est mis en tête d'écrire le

---

[52]) Entendez *rei publicae*. Nous comprenons comme suit les dernières lignes de notre citation: «On vit mieux dans la retraite que dans le monde. Mais, dira-t-on, c'est une vie inutile; il faut vivre pour la patrie, pour l'Empire, pour la chose publique. C'est là une opinion révolue. On ne naît pas pour autrui, quand on doit mourir pour son compte.» Geffcken (*op. cit.*, p. 87) tire de ce passage un argument en faveur de sa thèse: Tertullien n'aurait pas de lui-même préconisé une attitude qui faisait l'objet principal des accusations portées contre les chrétiens; il faut donc qu'il reproduise un auteur antérieur, non suspect de christianisme. Mais si l'on admet le sens général que nous donnons au *De pallio*, on reconnaîtra que ce propos était parfaitement adapté au dessein de Tertullien.

[53]) Geffcken, *op. cit.*, p. 125. Il est certain que l'argument final (*nemo alii nascitur moriturus sibi*) reflète davantage la pensée de Sénèque: *nemo moritur nisi sua morte* (*Epist. ad Lucil.*, 69, 6) que celle de Saint-Paul, *Rom.*, 14, 7, comme le voudrait M. Zappalà, *L'ispirazione religiosa del «De pallio» di Tertulliano*, dans *Ricerche religiose*, I (1925), p. 132 et suiv.

[54]) *Inst. Orat.*, IX, 2, 65.

[55]) *Ibid.*, IX, 2, 75.

De pallio, si cet ouvrage équivaut, comme nous le prétendons, à une rupture déguisée avec l'Empire. A cela, on peut répondre de plusieurs manières. D'abord, que l'*Apologétique* est une œuvre d'avocat, et qu'elle tend à représenter les choses sous l'aspect le plus favorable aux prévenus. Ensuite, que plusieurs passages de l'*Apologétique* trahissent déjà le point de vue qui est celui du *De pallio*; nous nous bornerons à rappeler la phrase bien connue: *nec ulla magis res* (*a nobis*) *aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum*[56]). Enfin et surtout, qu'entre la rédaction de l'*Apologétique* et celle du *De pallio*, une dizaine d'années ont passé, au cours desquelles Tertullien a évolué vers un rigorisme toujours plus intransigeant et est entré dans les rangs des montanistes, secte où se perpétuent les tendances extrémistes et révolutionnaires du christianisme des premiers siècles. Le *De pallio* précède de peu le *De corona* et le *De idololatria*, dont les thèses conduisent le chrétien à refuser de servir l'Etat comme soldat, magistrat ou contribuable, et à rompre tout commerce avec la société païenne.

On nous objectera aussi le peu d'intervalle qui sépare la rédaction du *De pallio* et la publication de la *Constitutio Antoniniana*, par laquelle, en 212, Caracalla accordait le droit de cité, et par conséquent la faculté de porter la toge, à tous les hommes libres de l'Empire. La *Constitutio Antoniniana* ne paraît pas avoir bouleversé la société. C'est donc qu'elle parachevait une évolution déjà très avancée. Est-il vraisemblable que, moins de deux ans auparavant, le port de la toge ait eu encore la signification que nous nous sommes plu à lui donner? Il faut observer ici que la *Constitutio Antoniniana* n'a pas aboli les inégalités juridiques; elle n'a eu pour effet que d'augmenter, dans une proportion qui nous échappe, le nombre des citoyens par rapport aux non-citoyens[57]). Nous ne savons pas selon quel mode elle fut appliquée; il est probable que l'accès à la *civitas* fut réservé aux ressortissants des cités locales. Il fallait bien qu'un registre officiel fît foi de la condition d'hommes libres des postulants. Les historiens sont aujourd'hui enclins à penser que les citoyens continuèrent, après 212, d'être en minorité dans l'Empire.

Dion Cassius donne à cette mesure une raison d'ordre fiscal: en multipliant les citoyens, on augmentait les revenus des impôts qui, comme la *vicesima hereditatium*, ne frappaient que les citoyens[58]). Nous n'avons pas de raison de mettre en doute le témoignage d'un contemporain de l'événement, mais nous sommes en droit de penser que les conseillers du prince avaient en vue d'autres objectifs. Les troubles intérieurs et les guerres de la fin du IIe siècle avaient gravement affecté la classe dirigeante des *cives Romani*. La peste en avait éclairci les rangs, que des naissances trop rares ne suffisaient pas à reformer. La crise économique, le brigandage généralisé en avaient compromis la fortune. Dans chaque province, les notables pliaient sous le poids des charges municipales: en face des exigences

---

[56]) *Apol.*, 38, 3.

[57]) Besnier (-Piganiol), *L'Empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée* (*Histoire générale* publiée sous la direction de G. Glotz), Paris, 1937, p. 65 et suiv.

[58]) Cass. Dio, LXXVII, 9, 5.

croissantes de l'Etat, ils se voyaient de jour en jour moins nombreux et moins riches. Les auteurs de la réforme de 212 pouvaient donc espérer qu'en généralisant la condition de citoyen, ils insuffleraient des forces nouvelles aux municipalités, qui étaient comme les cellules du vaste organisme de l'Empire.

De plus, la *supplicatio* générale aux dieux immortels, en faveur de l'empereur, qu'impliquait l'édit[59]), était destinée à redonner, à cette *civitas* élargie, son unité morale. On a même été jusqu'à voir, dans le désir de recruter de nouveaux adhérents aux cultes publics, la raison principale de la *Constitutio Antoniniana*[60]). Elle aurait ainsi une relation avec la crise déterminée au sein de la *civitas* par le christianisme.

Insigne d'une condition désormais vulgarisée, la toge, coûteuse, lourde et encombrante, tombera rapidement en désuétude. A partir du IIIe siècle, seuls des magistrats la porteront encore dans l'exercice de leurs fonctions[61]). Le *De pallio* eût été moins significatif après 212. Mais à la date à laquelle il fut composé, il avait une portée évidente. Faute de l'avoir discernée, les modernes ont traité le *De pallio* de curiosité, d'accident dans la carrière littéraire de Tertullien. Ils ont ainsi méconnu un document historique de haute valeur, puisqu'il éclaire un aspect essentiel du conflit entre le christianisme et l'Empire.

---

[59]) *P. Giss.*, 40, reproduit par Girard, *Textes de droit romain*, 6e. éd., Paris, 1937, p. 203.
[60]) J. Stroux, *Die Constitutio Antoniniana*, dans *Philologus*, LXXXVIII (1933), p. 272. Dans le discours à Auguste que Dion Cassius prête à Mécène, et qui est en réalité un programme politique adapté à l'Empire des Sévères, figure la recommandation de rendre obligatoire le culte des dieux romains (LII, 35).
[61]) *Cod. Théod.*, XIV, 10, 1.

Betrachtungen zu den indogermanischen Verwandtschaftsnamen

Von *Ernst Risch*

1. Verwandtschaftsnamen und Struktur der Familie

Sowohl bei den älteren griechischen, als auch bei den lateinischen Verwandtschaftsnamen wird bekanntlich grundsätzlich zwischen den Verwandten des Vaters und denen der Mutter unterschieden, z. B. lat. *patruus*, gr. *πάτρως* «Bruder des Vaters» – *avunculus*, *μήτρως* «Bruder der Mutter», *amita* «Schwester des Vaters» – *matertera* «Schwester der Mutter». Diese Scheidung, die andern ältern indogermanischen Sprachen ebenfalls bekannt war, ist in den meisten slavischen Sprachen heute noch lebendig. Auch im Deutschen wurde früher zwischen *Vetter* «patruus» und *Oheim* «avunculus», *Base* «amita» und *Muhme* «matertera» unterschieden, während im System der modernen (west)europäischen Sprachen diese Differenzierung beseitigt ist: die Verwandten des Vaters werden nun grundsätzlich gleich wie die der Mutter bezeichnet.

Etwas ganz Aehnliches treffen wir bei den Namen für die Verschwägerten an: im Gegensatz zu den modernen Sprachen, welche die Angehörigen des Mannes und die der Frau in gleicher Weise benennen, unterschieden etwa die Griechen zwischen *ἑκυρός*, *ἑκυρά* «Vater, bzw. Mutter des Mannes» und *πενθερός*, *πενθερά* «Vater, bzw. Mutter der Frau». Diese Unterscheidung wird auch in den heutigen slavischen Sprachen mit äußerster Strenge durchgeführt, wo die Verwandten des Mannes etwas ganz anderes als die der Frau sind[1]).

An sich liegt es nahe, auch für die indogermanische Grundsprache diese selbe Unterscheidung zwischen den Angehörigen des Vaters und denen der Mutter, ferner zwischen denen des Mannes und denen der Frau anzunehmen. Aber man hat schon längst bemerkt, nur freilich nicht immer scharf genug ausgesprochen, daß wir eigentlich keine einzige sichere indogermanische Gleichung für irgendwelche Verwandten der Mutter oder der Frau kennen[2]). Das System der indogermanischen

[1]) Im Lat. ist dieser Unterschied allerdings z. T. verwischt: *socer* und *socrus* bezeichnen allgemein die Schwiegereltern.

[2]) Von den zahlreichen Abhandlungen über die indogermanischen Verwandtschaftsnamen und die indogermanische Familienorganisation seien nur die wichtigsten genannt: Das reichste Material bietet B. Delbrück, Die idg. Verwandtschaftsnamen (Abh. d. phil.-hist. Kl. d. kgl. sächs. Ges. d. W. XI [1890], 379ff.). Grundlegend wurden dann die verschiedenen Arbeiten von O. Schrader, vor allem: Sprachvergleichung und Urgeschichte, 3. Aufl. 1906/07, II, 303ff., dann die einzelnen Artikel im Reallexikon der idg. Altertumskunde (2. Aufl. von Nehring 1917/29), günstig zusammenfassend: Die Indogermanen (Wissenschaft und Bildung; neubearb. von Krahe 1935), S. 75ff. Wichtig ist auch E. Hermann, Sprachliches und Sachliches zur idg. Großfamilie (Gött. Nachr., Phil.-hist. Kl. 1918, S. 204ff.).

Verwandtschaftsnamen, das wir mit sehr großer Sicherheit rekonstruieren können, unterschied sich also sowohl vom modernen System, wie von dem der altertümlicheren Tochtersprachen. Es kannte nämlich nur Wörter für die nächsten Blutsverwandten, dann für den Bruder des Vaters (vgl. gr. *πάτρως*, lat. *patruus*, mhd. *vettere* usw.), ferner für die Schwiegertochter und die verschiedenen Verwandten des Mannes. Es fehlten ihm aber offenbar die Bezeichnungen für die Angehörigen der Mutter und der Frau, und es ist daher anzunehmen, daß damals diese Begriffe selbst ebenfalls kaum bekannt waren.

Diese Besonderheit des indogermanischen Systems muß, was man schon früh erkannt hat, als Ausdruck der eigenartigen Struktur der indogermanischen Familie betrachtet werden. Sie läßt sich nämlich nur dann erklären, wenn man annimmt, daß die Indogermanen erstens streng vaterrechtlich (patriarchalisch) organisiert waren, und daß sie zweitens in Großfamilien lebten. Da diese Annahme durch die Vergleichung der kulturellen Zustände der älteren und altertümlicheren indogermanischen Einzelvölker glänzend bestätigt wird, können wir also mit Sicherheit von folgender Ordnung ausgehen: Das Oberhaupt der Familie war der Mann. Die Frau verließ mit der Heirat die eigene Sippe und trat in den Sippenverband des Mannes über. Die Söhne unterstanden, auch wenn sie erwachsen waren, der Herrschaft des Vaters. Sie gründeten mit der Eheschließung an sich noch keine eigenen Familien, sondern blieben weiterhin im väterlichen Hause. Die Familie bestand also aus dem Vater, der Mutter, den Söhnen mit ihren Frauen und Kindern, eventuell auch den Frauen der Enkel und den Urenkeln. Die Töchter aber gehörten nur so lange zur Familie, als sie noch unverheiratet waren. Eine solche Großfamilie hatte nun eine sehr große Bedeutung. Erstens gehörte der Besitz, vor allem das Vieh, offenbar der Familie gemeinsam, und da außerdem eine höhere staatliche Organisation nur sehr schwach ausgebildet war, mußte die Familie z. T. auch die Aufgaben erfüllen, welche wir heute dem Staate zuweisen. Sie nährte also und schützte den einzelnen, und der einzelne ging daher weitgehend in ihr auf. An der Spitze einer solchen Großfamilie stand, mit ansehnlichen Befugnissen ausgestattet, der Vater, lat. *pater familiās*. Die Macht eines römischen *pater familiās*, die sog. *patria potestās*, reichte bekanntlich außerordentlich weit. Sie ist aber nicht, wie die Römer selbst glaubten, etwas spezifisch Römisches, sondern setzt ihrem Wesen nach einfach die indogermanische Familienordnung fort.

Ein klarer Ausdruck dieser soeben skizzierten indogermanischen vaterrechtlichen Großfamilie ist das System der indogermanischen Verwandtschaftsbezeichnungen. Denn wenn die Frau aus der eigenen Sippe in die des Mannes übertrat und von nun an nur noch in der neuen Sippe lebte, ist es selbstverständlich, daß die Kinder zum Bruder ihrer Mutter gar kein eigentliches Verhältnis und daher auch gar keine besondere Bezeichnung hatten. Dagegen ist es natürlich, daß für den Bruder des Vaters, der zur eigenen Sippe gehörte, und mit dem man in der Regel zusammenwohnte, eine besondere Benennung bestand. Ebenso deutlich ist

es nun, warum bei den Bezeichnungen für die Verschwägerten die Namen für die Verwandten der Frau so vollständig fehlen: es bestand eben nach dieser Seite gar keine eigentliche Verwandtschaft. Damit fehlte auch ein Bedürfnis nach besonderen Bezeichnungen für die Eltern und die Geschwister der Frau. Nicht einmal eine Benennung für den Schwiegersohn scheint in der Grundsprache existiert zu haben[3]).

Die junge Frau dagegen trat jetzt dauernd in die Großfamilie des Mannes ein: sie war die **snusós* (vgl. gr. *νυός*, lat. *nurus*, dt. *Schnur* usw.)[4]). Zu all den Verwandten des Mannes trat sie jetzt in ein bestimmtes Verschwägerungsverhältnis, das auch sprachlich ausgedrückt werden mußte: Der Vater des Mannes, dessen *patria potestās* sie nun unterstand, war für sie der «Schwäher» (**swéḫuros*, gr. *ἑκυρός*, lat. *socer*, ahd. *swëhur* usw.), seine Frau, d. h. die Mutter des Mannes, war die «Schwieger» (**swekrūs*, gr. *ἑκυρά*, lat. *socrus*, ahd. *swigar* usw.). Auch für die Geschwister des Mannes waren besondere Bezeichnungen nötig: die homerischen Wörter *δᾱήρ* (**daiwḗr;* vgl. lat. *lēvir*, **laevir* usw.) «Bruder des Mannes» und *γάλοως* (vgl. lat. *glōs* usw.) «Schwester des Mannes» sind getreue Fortsetzer der indogermanischen Formen. Der letzte Ausdruck, der hierher gehört, erscheint bei Hom. als *εἰνατέρες*[5]) (vgl. etwa lat. *ianitrīcēs*) «Frauen der Brüder des Mannes», womit sich die eingeheirateten Frauen, die alle der Familie gegenüber in derselben Lage waren, gegenseitig bezeichneten.

2. Wie nannten sich die Vettern?

Die eben besprochenen Besonderheiten der indogermanischen Verwandtschaftsnamen erklären sich also alle zwangslos aus dem streng vaterrechtlichen Aufbau der indogermanischen Familie, der eben zur Folge hatte, daß nur die Angehörigen des Vaters und des Mannes, nicht aber die der Mutter und der Frau als wirkliche Verwandte galten. Daneben gibt es aber noch eine Reihe von Eigentümlichkeiten, die bisher von den Forschern nur wenig beachtet wurden. Es fehlen nämlich für bestimmte, uns mehr oder weniger selbstverständliche Blutsverwandtschaftsverhältnisse besondere Bezeichnungen, so für die Geschwisterkinder, also Vettern und Kusinen, und vor allem für die Großeltern. Hätten die Indogermanen nur in Einzelfamilien gelebt, wäre dieses Fehlen noch eher verständlich. Gerade bei einer Großfamilie ist das aber, jedenfalls zunächst, höchst merkwürdig.

---

[3]) Dieses letzte Problem ist deswegen besonders verwickelt und strittig, weil die einzelnen Sprachen für den Schwiegersohn z. T. allerdings ähnlich lautende Bezeichnungen aufweisen, die sich aber niemals auf eine gemeinsame Grundform zurückführen lassen. Vgl. etwa die Artikel in den etymologischen lateinischen Wörterbüchern Walde-Hofmann und Ernout-Meillet s. v. *gener*.

[4]) Die vollständigen Reihen für diesen und die folgenden Verwandtschaftsnamen findet man leicht in den verschiedenen etymologischen Wörterbüchern (etwa bei Boisacq, Walde-Hoffmann, Walde-Pokorny).

[5]) *εἰ-* ist metrische Dehnung; die Form *ἐνατήρ* ist tatsächlich inschriftlich bezeugt, s. Liddell-Scott s. v.

Selbstverständlich kann es sich bei den Geschwisterkindern nur um die Söhne und Töchter der Brüder des Vaters handeln. Wieso fehlt nun, da die Kinder von Brüdern in derselben Familie lebten und daher ständig beisammen waren, für sie eine besondere Bezeichnung? Die Antwort erhalten wir, wenn wir einige Einzelsprachen daraufhin untersuchen. Wir finden dann nämlich, daß sie vielfach «Brüder» und «Schwestern» genannt werden. Im Lat. heißen sie z. B. *frātrēs* (*sorōrēs*) *patruēlēs*, also «Brüder (Schwestern), welche nicht vom eigentlichen Vater, sondern vom Bruder des Vaters (*patruus*) abstammen». Ebenso heißen sie im Litauischen und im Slavischen nur «Brüder» und «Schwestern». Durch ein Adjektiv kann noch bezeichnet werden, daß es sich nicht um leibliche Geschwister handelt. So heißt z. B. im Russischen der Vetter ersten Grades *dvojúrodnyj brat*, wörtlich «zweitgebürtiger Bruder», ebenso die Kusine ersten Grades *dvojúrodnaja sestrá*, wörtlich «zweitgebürtige Schwester»; ein Vetter zweiten Grades heißt dann *trojúrodnyj brat* «drittgebürtiger Bruder» usw. Auch das Griechische weist in gleicher Richtung: in dieser Sprache sind für die Geschwister und die Geschwisterkinder besondere neue Wörter aufgekommen, während das alte Erbwort für «Bruder», φρᾰ́τηρ, nur noch den Angehörigen einer Phratrie, also eines Geschlechtsverbandes bezeichnet. Diese neue Bedeutung ist doch wohl nur dann verständlich, wenn wir nicht von der engern des «Bruders», sondern der weitern ausgehen, welche «Bruder» und «Vetter» umfaßt.

Wir dürfen also schließen, daß die Vettern und Kusinen, natürlich soweit sie zur selben Familie gehörten, als Brüder und Schwestern bezeichnet und behandelt wurden. Gerade in einer Großfamilie ist das leicht verständlich, wuchsen sie doch alle zusammen auf und unterstanden sie alle gleichermaßen nicht eigentlich ihren leiblichen Vätern, sondern in erster Linie dem gemeinsamen *pater familiās*, in den meisten Fällen also ihrem Großvater. Wir können es auch etwas anders ausdrücken und sagen: idg. **bhrā́tēr* und **swésōr* bezeichnen nicht, wie man gewöhnlich angibt, «Bruder» und «Schwester», sondern allgemein «das männliche, bzw. weibliche blutsverwandte und zur selben Generation gehörige Mitglied der Großfamilie».

3. Die Bezeichnung für den Großvater

Viel merkwürdiger ist für unser Empfinden wohl das Fehlen einer eigentlichen Bezeichnung für die Großeltern, genauer die Eltern des Vaters. Die Namen, die wir bei den einzelnen Tochtersprachen dafür antreffen, bieten durchaus kein einheitliches Bild. Bei den Litauern hieß «Großvater» z. B. *tė́vas senàsis* (*tė́vas* «Vater», *senàsis* «der alte»), wörtlich «der alte Vater». Vergleichbar ist auch die altindische Benennung *pitāmahá-* (*pitā́* «Vater», *mahá-* «groß»). So merkwürdig dieses Kompositum auch vom Standpunkte des Altindischen aus gebildet ist[6]), so ist doch

[6]) Wahrscheinlich Zusammenrückung (doch s. Wackernagel Ai. Gr. II, 1, 255).

soviel klar, daß hier ungefähr dieselbe Vorstellung zugrunde liegt, wie bei franz. *grand-père*[7]).

Ganz anders sind die Ausdrücke des Griechischen. Bei Hom. scheint ein eigenes Wort noch zu fehlen: der Dichter sagt einfach *πατρὸς ἐμεῖο πατήρ* (Ξ 118, τ 180) oder ähnlich, während für den Vater der Mutter an einer Stelle *μητροπάτωρ* (Λ 224) gebraucht wird. Noch einfacher ist, wenn Eur. *Tr.* 1182 *μήτηρ* im Sinne von «Großmutter» verwendet. In der Prosa aber setzen sich folgende Ausdrücke für die Großeltern durch, wobei kein Unterschied mehr zwischen den Eltern des Vaters und denen der Mutter gemacht wird: *πάππος* «Großvater» und *τήθη*, später *μάμμη* «Großmutter». Alle drei Wörter stammen offensichtlich aus der Kindersprache: *πάππος* gehört zum uralten und in verschiedensten Sprachen bezeugten Lallwort *πάππα, μάμμη* zu lat. *mamma* usw.; Aehnliches gilt auch für *τήθη* (wohl statt **θήθη*). Auch im Slavischen dienen Lallwörter aus der Kindersprache zur Benennung der Großeltern: *baba* «Großmutter» (vgl. rät. *bab* «Vater») und *dědŭ* «Großvater» (vgl. gr. *τήθη*, dann rät. *tat* «Großvater» usw.). Beide Wörter bezeichnen aber nicht nur die Großeltern, sondern auch allgemein alte Leute.

Wieder anders sieht es im Lateinischen aus, wo für Großvater und Großmutter die Wörter *avus* und *avia* gebraucht werden. Verwandte Bezeichnungen bietet das Germanische (z. B. got. *awo* «Großmutter»), ferner das Armenische (*haw* «Großvater», dessen *h-* allerdings «unorganisch» oder «hystérogène» ist) und endlich höchstwahrscheinlich auch das Hethitische (*ḫuḫḫaš* «Großvater», aus **h_2euh_2os*, wobei **h_2e* überall außer dem Hethitischen zu *a* wird[8]). Außerdem sind Ableitungen dieses Wortes im Keltischen, Baltischen und Slavischen bekannt. Man ist daher gerne bereit, dieses Wort **h_2euh_2os*, bzw. **awos* als die indogermanische Bezeichnung für den Großvater, genauer den Großvater väterlicherseits zu betrachten. Freilich darf die seltene Bezeugung eines so wichtigen Verwandtschaftsnamens schon gewisse Zweifel hervorrufen. Vollends zeigt uns eine genauere Prüfung dieser Wortgruppe, daß diese Annahme nicht richtig sein kann.

Wichtig ist erstens die allgemein bekannte Tatsache, daß in den westlichen und nördlichen Sprachen von diesem Worte Bezeichnungen für den Bruder der Mutter abgeleitet werden: lat. *avunculus* (eine Deminutivbildung zu *avus*), kelt. **awentro-* (z. B. cymr. *ewythr*), ahd. *ōheim* (**awun-χaimaz* «der im Heime des mütterlichen Großvaters Lebende»?), lit. *avýnas* und slav. *ujĭ* (< **aujos, *awjos*). Jede dieser fünf Sprachen zeigt also formell eine besondere Ableitung: diese Wörter sind demnach erst einzelsprachlich gebildet worden. Dagegen ist die Bedeutung überall gleich; sie beschränkt sich, jedenfalls in älterer Zeit, durchaus nur auf den Bruder der Mutter. Einzig im Keltischen ist diese Unterscheidung schon vor Beginn der

---

[7]) Dt. *Großvater* ist eine Lehnübersetzung aus dem Franz. (s. etwa F. Kluge, Etym. Wb. d. dt. Spr. s. v. Großmutter). – Aehnlich ist auch das Keltische: altir. *senathir, senmathir*, eigentl. «Altvater, -mutter».

[8]) Zur Gleichung selbst etwa Sturtevant, A comparative grammar of the Hittite Language, 142; über die Entstehung von idg. *a* aus älterem **h_2e*, *ā* aus **eh_2* usw. handelt vor allem J. Kuryłowicz (Etudes indoeuropéennes I, dann in Mélanges van Ginneken S. 199ff.).

Ueberlieferung aufgegeben worden. Also muß doch wohl das Grundwort **awos* selbst ursprünglich auch nur den Großvater mütterlicherseits, d. h. den Vater der Mutter, bezeichnet haben (s. E. Hermann Gött. Nachr. 1918, 214ff.).

Eine besondere Bezeichnung für den Vater der Mutter paßt aber nach dem, was wir oben festgestellt haben, keineswegs zu den übrigen indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Aber auch der Vokalismus dieses Wortes ist auffällig. Das *a* der ersten Silbe spricht dafür, daß wir hier wie bei *pappa*, *mamma* und ähnlichen Lallwörtern ein Wort aus der Kindersprache vor uns haben (nach A. Meillet «mot du vocabulaire familier»)[9]). Schließlich ist auch die geographische Verbreitung dieses Wortes merkwürdig: es fehlt, wie wir gesehen haben, vollständig im Indoiranischen (Arischen) und im Griechischen[10]), also in zwei Sprachzweigen, welche die alten Verwandtschaftsnamen sonst sehr gut bewahrt haben. Wenn wir von arm. *haw*, dessen *h-* aber nicht zu den übrigen Formen paßt, absehen, beschränkt sich dieses Wort auf die westlichen und nördlichen Sprachen (italo-keltisch, germanisch, balto-slavisch). Auch das Hethitische fällt nicht aus diesem Rahmen heraus, da es in letzter Zeit immer deutlicher geworden ist, daß diese Sprache gerade mit dem Lateinischen und Keltischen engere Beziehungen hat (s. darüber H. Pedersen, Hittitisch und die andern indoeuropäischen Sprachen, passim, vor allem etwa S. 103ff.). Diese westlichen und nördlichen Sprachen haben aber auch sonst im Wortschatz verschiedene Gemeinsamkeiten, die sie von den südöstlichen Sprachen unterscheiden[11]).

Offenbar war also ein Wort für den Vater der Mutter nur in einigen Dialekten bekannt, während eine Bezeichnung für den Vater des Vaters, der in der indogermanischen Familie unendlich viel wichtiger war, überhaupt nicht ererbt war. Die einzelnen Tochtersprachen mußten daher neue Ausdrücke formen. Dieses Fehlen ist um so merkwürdiger, als anderseits Ausdrücke für «Enkel» und «Enkelin» durchaus vorhanden waren, vgl. etwa lat. *nepōs nepōtis* m. und *neptis* (ursprünglich **neptīs*) f., ahd. *nëvo*, nhd. *Neffe* «Enkel» (so z. B. noch bei Luther) und ahd. *nift* «Enkelin» (*Nichte* ist die entsprechende niederdeutsche Form) usw. Wir können höchstens einschränkend sagen, daß altind. *napāt* allgemein «Abkömmling» bedeutet. Noch merkwürdiger ist aber, daß der Vater des Großvaters, also der Urgroßvater fast bei allen Indogermanen gleich bezeichnet wird, nämlich durch Voraussetzung von *pro-*: lat. *proavus*, gr. *πρόπαππος*, altind. *prapitāmahá-*, slav. *pradědŭ* usw. Diese Uebereinstimmung muß schließlich ererbt sein. Man kann sogar noch weitergehen und sagen, daß vielleicht sogar für die nächstweitere Generation eine idg. Bezeichnung vorhanden war, welche in lat. *abavus* «Urur-

[9]) Man muß allerdings zugeben, daß Meillets Theorie, Wörter mit *a* und ähnlichen Kennzeichen seien «mots populaires» oder «mots familiers», durch die Beobachtung, daß idg. *a* teilweise jedenfalls auf **h_2e* zurückgeht, einen gewissen Stoß erhalten hat.

[10]) Dafür, daß gr. *ala* «Erde» auf **$\hat{a}^{\mathrm{f}}$ja* zurückgeht und ursprünglich «Großmutter» bedeutet (so Walde-Pokorny I, 20), fehlt jeder Beweis.

[11]) Es sind vor allem Kulturwörter, wie lat. *cūdō* «ich schmiede», ahd. *houwu* «ich haue», altksl. *kovǫ* «ich schmiede» usw. Auch **teutā* «Volk» (osk. *touto*, ir. *túath*, got. *þiuda*, lit. *tautà*, heth. *tuzzijaš* [< **teutijo-*] «Heer») wird hierher gehören.

großvater», altpers. *apanyāka* dass. (Artax. Susa a; *nyāka* «Großvater»), vielleicht auch in gr. *ἀπέκγονος* «Ururenkel(in)» (Simon. 112, 3 Bergk = 86, 3 Diehl[2]) weiterlebt. Wie ist es nun bei dieser so reichen Entwicklung der Verwandtschaftsbezeichnungen denkbar, daß die Indogermanen ausgerechnet für den Großvater keine Bezeichnung kannten? Dabei darf man nicht vergessen, daß die Großeltern und Enkel in der Regel ja in derselben Großfamilie lebten. Irgendwie muß also der väterliche Großvater doch wohl bezeichnet worden sein.

Wenn man daran denkt, daß der Großvater im Litauischen «der alte Vater» (*tėvas senàsis*) und im Altindischen «der große Vater» (*pitāmahá-*, s. S. 118) genannt wird, so wird man wohl annehmen dürfen, daß der Großvater ursprünglich eben auch **pətḗr* «Vater» hieß. Denn er war ja das Familienoberhaupt und als solcher für alle, auch für die Enkel, der *pater familiās*. Als Vater der Gesamtfamilie war er also auch für diese der «Vater». Um Mißverständnisse zu vermeiden, konnte immer noch zwischen dem eigenen und dem «alten» oder «großen» Vater unterschieden werden. In einzelnen Familien bürgerten sich daneben vielleicht auch bestimmte Kosewörter fest ein, etwa *atta* (vgl. gr. *ἄττα*, got. *atta* usw.) für den leiblichen Vater und *pappa* für den Großvater (oder umgekehrt). Daneben gab es allerdings wahrscheinlich noch den Ausdruck **propətōr*, etwa wie gr. *προπάτωρ* «Ahnherr» (lat. *proprius* < **propatrios* «von den Ahnen geerbt» > «eigen»? so J. Wackernagel, Festgabe Kägi S. 40, ablehnend A. Meillet in Ernout-Meillet s. v.). Diese Bezeichnung kam aber doch wohl den Großvätern und überhaupt den Vorfahren erst nach ihrem Tode zu, dann nämlich, wenn sie als göttliche Ahnen verehrt wurden. Doch würde es zu weit führen, jetzt über den indogermanischen Ahnenkult, den vor allem O. Schrader meisterhaft dargestellt hat[12]), zu handeln. Abschließend kann man also feststellen, daß das Fehlen eines besondern Wortes für «Großvater» wieder nur als Folge der indogermanischen Familienordnung zu erklären ist.

4. «Vater Himmel»

Mit diesen Betrachtungen konnten wir also die Bedeutung des indogermanischen Wortes **pətḗr* etwas deutlicher fassen. Es bezeichnete nicht nur den eigentlichen Vater, sondern offenbar auch den Vater des Vaters, also allgemein das Haupt der Familie. Der Begriff des Herrschens wird sicherlich damit fest verknüpft gewesen sein. Von dieser Erkenntnis aus können wir nun vielleicht auch noch eine weitere Verwendung dieses Wortes besser als bisher verstehen. Bekanntlich wird bei den Griechen der höchste Gott, Zeus, häufig der Vater der Götter und Menschen genannt, besonders beliebt ist die Anrede *Ζεῦ πάτερ* (z. B. *A* 503). Lautgesetzlich identisch ist damit der lat. Name *Iuppiter* (ursprünglich nur Vokativ). Im Rigveda entspricht ihm *Dýauṣ pítar* (Vok.). Der Name selbst bedeutet, wie das Altindische deutlich zeigt, eigentlich nur den «(lichten) Himmel». Diesem «Vater Himmel»

[12]) Etwa im Reallexikon f. idg. Altertumskunde s. v. Ahnenkultus oder in Die Indogermanen (S. 115ff. in der Bearbeitung von Krahe).

steht bei den Indern und anderswo die «Mutter Erde» zur Seite. Nach dem, was wir über den Gebrauch des Wortes **pətér* «Vater» festgestellt haben, erkennen wir nun auch, wie wir den Sinn dieses Ausdruckes etwa erklären müssen. Gerade so, wie in der einzelnen Familie der *pater familiās* streng regiert, leitet auch die gesamte Götterfamilie der «Himmlischen» oder vielleicht schon die ganze Welt, ebenfalls ein *pater familiās*, nämlich der «Vater Himmel». Er ist wohl in erster Linie nicht der liebevolle, gütige Vater, sondern vor allem der strenge und mächtige Herr. Jedenfalls liegen christliche Vorstellungen dieser indogermanischen Vorzeit noch durchaus fern.

Zum Geschlecht von dies im Spätlatein

Von *Pierre Schmid*

In der oft erörterten Frage der Doppelgeschlechtigkeit von *dies*[1]) ist man bisher über Hypothesen nicht weit hinausgekommen, da zu den meisten späten Autoren Spezialuntersuchungen fehlen und selbst die besten Indices für so gewöhnliche Wörter versagen oder das Material nicht vollständig angeben. Die folgenden Zeilen haben lediglich den Zweck, die Verteilung des Mask. und Fem. bei einem bestimmten Schriftsteller darzulegen. Absichtlich habe ich dabei von Erklärungsversuchen Abstand genommen. Bis durch ähnliche Einzelbeobachtungen bei anderen Autoren eine tragfähige Basis für die Beurteilung der Frage geschaffen ist, kommt es auf die präzise Feststellung der Tatsachen an.

Es handelt sich um den vermutlich ins 5. Jahrh. n. Chr. anzusetzenden afrikanischen Arzt Caelius Aurelianus. Da natürlich sowohl bei der Beschreibung des Verlaufs einer Krankheit wie bei den Verordnungen zu ihrer Behandlung oft nach Tagen gezählt wird[2]), liefern seine beiden umfangreichen Traktate ein stattliches Material. Wenn auch sein Text durch keine Handschriften mehr gesichert ist, bietet dennoch die vollständige Übereinstimmung des Sprachgebrauchs in den beiden, unabhängig voneinander erschienenen Erstausgaben[3]) eine hinreichende Garantie.

Der Tatbestand stellt sich so dar: Der *Plural* ist überall *mask.*[4]). Im *Singular* ist *dies gewöhnlich fem.*: acut. I 125 *quae sit ... dies.* II 130 *accessionem quintae diei.* chron. III 24 *si tertia fuerit dies, quam Graeci diatriton uocant.* In den meisten Fällen begegnet uns das Wort im Ablativ, einigemal im Abl. abs. wie acut. II 130 *praecauta secunda die*[5]), sehr oft im einfachen Abl.temp.: *alia die* (acut. I 74), *ea(dem) die* (acut. I 167. III 216), *tota die* (acut. II 230), *una die* (acut. I 129), *prima secunda, tertia ... die* (acut. I 110), u. dgl.[6]). *Nach einer Präposition* dagegen finden

[1]) Literatur bei Hofmann, Philol. 93 (1938) 265[1].

[2]) Öfter in den doxographischen Teilen, was auf theoretische Anschauungen der methodischen Schule zurückgeht, die hier nicht näher besprochen werden können.

[3]) Oxeon libri III, Paris 1533, von Guinter von Andernach; Chronion libri V, Basel 1527, von Johannes Sichart.

[4]) Es erübrigt sich wohl, die Belege anzugeben. – Der Plur. zieht das mask. Genus auch für den Sing. nach sich in Fällen wie chron. I 7 *interpositis diebus uno uel duobus* (ähnlich acut. II 112, chron. I 138. IV 20. 74), die also in den folgenden Ausführungen unberücksichtigt bleiben.

[5]) Ähnlich acut. I 129 (s. unten im Text), chron. II 60. 155.

[6]) Weitere Belege für das Abl.temp.: acut. I 6. 82. 125. 126. 129. 130. 177. II 116. 125. 127. 128. 130. 132. 133. 134. 135. 136. 158. 164. 225. III 51. 100. 134. 205. 211. 215. 218. 222. chron. I 21. 24. 25. 28. 29. 34. 36. 88. 106. 142. II 18. 20. 58. 61. 62. 67. 74 (s. unten im Text). 98. 171. 172. 173. 181. 184. III 7. 20. 48. 134. 155. IV 41. 65. 129. V 9. 22. 113. 120. 138.

wir das Wort als *Mask.*, und zwar zweimal im Ablativ (acut. I 141 *ex medio die.* II 126 *ex illo* [s. unten]), öfter im Akkusativ, z. B. *in secundum diem* (acut. III 196), *intra tertium diem* (acut. II 104), *post tertium diem* (acut. II 47), am häufigsten *usque ad* (*primum, tertium* usw.) *diem* (chron. I 86), u. dgl. mehr[7]). Dieses Prinzip wird so streng eingehalten, daß innerhalb eines einzigen Satzes beide Möglichkeiten vorhanden sein können; so liest man acut. II 126 *ultra quintum diem ... quarta die ... sexta atque ex illo quotidie.* Nur wenn sich an einen präpositionellen Ausdruck mit *dies* ein Relativsatz ohne Präposition anschließt, was bei einer mechanischen Durchführung dieser Regel ein unmittelbares Nebeneinander beider Genera zur Folge haben müßte, wird *ein* Genus durchgeführt; einmal gewinnt das Mask. die Oberhand: chron. I 57 *usque ad tertium diem, quem Graeci diatriton uocauerunt,* einmal setzt sich das Fem. durch: acut. I 160 *ex tertia die qua mente alienari coeperunt*[8]).

Gegen mehr als hundert Stellen, wo obiges Verteilungsprinzip beachtet ist, finde ich nur sechs Ausnahmen zu verzeichnen[9]). Viermal wird *dies* mask. überliefert, ohne daß eine Präposition voranginge: acut. I 126 *tertium imitari diem*[10]). II 132 *quintum diem seruandum.* chron. III 134 *eodem die.* 154 *primo die.* Zweimal ist nach einer Präposition das Fem. zu lesen: chron. I 106 *usque ad primam diem,* II 17 *usque ad tertiam diem.*

Somit ist es klar, daß die Verteilung der beiden Genera bei Caelius Aurelianus nach einem rein formal-syntaktischen Moment geschieht, dessen Auswirkung in diesem Falle bisher kaum beachtet worden ist und das bei anderen Schriftstellern in dieser Schärfe nicht wiederzukehren scheint[11]). Es wäre verfrüht, schon jetzt die Frage nach Bedeutung und Ursache der Erscheinung aufzuwerfen; nur sei noch bemerkt, daß Theodorus Priscianus und Cassius Felix, die freilich weniger Material liefern als Caelius Aurelianus, dieselbe Verteilung des Mask. und Fem. aufweisen[12]), ebenso Philumenos[13]), während bei Philagrius der Usus schwankt[14]).

---

[7]) Weitere Belege für das Mask. nach Präposition: acut. I 100. 102. 126. II 103. 123. 126. 132. 156. 219. III 76. 218. chron. I 79. 81. 82. 85. 87. II 60 (ed. Lugd.). 61. 97. 151. 157. 171. III 6. 22. IV 94. V 73.

[8]) Man vgl. diese Stelle mit acut. I 161 (unten im Text zitiert).

[9]) Man wird wohl chron. II 61 *non semper ... tertio die ... sed etiam quarta* als Druckfehler außer acht lassen müssen.

[10]) Es fragt sich, ob der Text an dieser Stelle heil ist; vgl. 129.

[11]) Vgl. Philol. 93 (1938) 272 über die Vitae patrum.

[12]) Da die Angaben der Indices von Rose ungenau und z. T. falsch sind, mögen hier die Stellen folgen (nach Seite und Zeile der Ausgaben von Rose): A. Theod. Prisc.: ohne Präp. fem.: 107, 13. 222, 7 (vgl. 13, 3 app.cr. ?). Nach Präp.mask.: 11, 5. 13, 3. 75, 16. 110, 8. 116, 2. 120, 10. 124, 4. 134, 10. 156, 18. 163, 14. 235, 2. B. Cass.Fel.: ohne Präp.fem.: 6, 19. 15, 16. 28,1. 2. 29, 5. 30, 22. 41, 20. 48, 13. 71, 3. 81, 18. 91, 17. 93, 2. 139, 7. 140, 11. 16. 141, 8–17 (8mal). 145, 6. 11. 19. 147, 6. 7. 152, 11. 20. 153, 19. Nach Präp.mask.: 8, 13. 22, 17. Schwierigkeit macht bei Cass. Fel. nur das an zwei Stellen überlieferte *in una die* (96, 18. 125, 12), das man nicht ohne weiteres als Korruptel ausscheiden darf, obwohl es keinen Sinn ergibt.

[13]) S. 105, 3 Mihaileanu *critica ... dies.* 119, 3 *die illa.* 142, 12 *una die.* 144, 7 *die ipsa,* aber 104, 3 *usque in quartum aut quintum diem.*

[14]) S. 159, 20 *tertio die ... die quarto,* aber 178, 1 *nullam praetereuntes diem.*

Zwei Caeliusstellen, die beim ersten Anblick als Ausnahmen zu der obigen Regel erscheinen könnten, wären noch zu besprechen: acut. I 129 *innouandum tertio* (‚ein drittes Mal') *praeterita die quo clyster fuerit adhibitus.* chron. II 74 *tertia die quo sanguinis facta detractio est.* Daß wir es hier nicht mit dem gewöhnlichen Relativpronomen zu tun haben, sondern mit einem aus Wendungen wie *eo die quo, eo tempore quo* erstarrten *quo*, beweist acut. I 161 *tribus ... uel quatuor diebus transactis quo mentis alienatio irruisse uidetur.* Dies war um so leichter möglich, als seinerseits das lokale Adverb *quo* ‚wohin' die Bedeutung ‚wo', temporal ‚wenn', annahm[15]) Jedenfalls lassen sich mit den beiden Caeliusstellen ein paar ähnliche vergleichen[16]). Bei Tertullian anim. 56, 7 p. 391, 1 hat Waszink mit Recht die Lesart von A *dicimus omnem animam, quaque aetate decesserit, in ea stare ad eam diem usque, quo perfectum illud repromittitur* beibehalten, wo Reifferscheid mit den übrigen Hss. *eum* las. Eine Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. (CIL XI 3943, Dessau 7789) lautet: ⟨*C. Calpurnius Asclaepiades ... natus III non. Mart. Domitiano XIII cōs.*⟩ *eadem die* ⟨*quo et uxor eius Veronia Chelidon*⟩[17]). Ebenso liest man in einer späten Inschrift aus Mailand (CIL V 6183a, aus dem Jahr 475): *Aurelius ciuitatis Riditionis episcopus hac die depositus quo etiam pontifex sanctus confessorque Dionysius.* Durch diese Parallele ist die Form *quo* bei Caelius gesichert. Das Merkwürdige aber ist, daß bei ihm *quo* nicht wie in den eben angeführten Belegen soviel wie *ubi* oder *quando* bedeutet, sondern gleich *ex quo* verwendet wird. Wenn diese Auffassung auch bei acut. I 129 nicht ganz sicher ist[18]), so liegt sie an den zwei anderen Stellen auf der Hand. Sie heißen: chron. II 74 ‚am dritten Tage nachdem wir zur Ader gelassen haben', ‚zwei Tage nach dem Aderlaß'; acut. I 161 ‚nach drei oder vier Tagen seit Beginn der Geistesstörung'. *Lokales quo* mit der Bedeutung von *unde* ist nicht unbekannt, doch handelt es sich bei den wenigen Belegstellen[19]) durchweg um im Zusammenhang leicht verständliche Fälle von Attraktion. Zur Erklärung des vorliegenden Gebrauchs dürfen also diese Beispiele nicht ohne weiteres verwertet werden. *Temporales quo* ‚seitdem' jedenfalls ist außer bei Caelius Aurelianus m. W. nirgends zu belegen. Es werden hier die Kategorien ‚Zeitpunkt' und ‚zeitlicher Ausgangspunkt' vertauscht[20]), wie auch sonst bei demselben Autor; man vergleiche die schon zitierte Stelle acut. I 160 *ex tertia die qua mente alienari coeperunt* ‚vom dritten Tage an gerechnet seit Beginn der Geistesstörung'. Vielleicht wurde diese Ver-

---

[15]) Schmalz-Hofmann 767.

[16]) Nur äußerlich ähnlich ist die Wendung der Lex repetundarum *ea dies ... quo die*; vgl. Fraenkel, Glotta 8, 31.

[17]) Die zwischen spitzen Klammern stehenden Wörter sind nur noch durch ältere Kopien überliefert, die alle *quo* bieten; *eadem die* hat das noch vorhandene Steinfragment.

[18]) Wenn *quo* hier wirklich *ex quo* heißen sollte, würde man eher *praeterita una die* erwarten.

[19]) Zusammengestellt bei Löfstedt, Komm. Per. Aeth. 227; Svennung, Unters. Pallad. 616[1] bringt nichts Neues hinzu.

[20]) Ähnliche Erscheinungen (*unde* = ‚wo' u. dgl.) bei Svennung, Unters. Pallad. 614ff.

wechslung dadurch gefördert[21]), daß es ein temporales *quod* ‚seit, als' gibt[22]) und daß *quo* und *quod* im Spätlatein mehrfach miteinander im Austausch stehen[23]).

[21]) Nach einer Mitteilung von Dr. J. B. Hofmann.
[22]) Schmalz-Hofmann 722f.
[23]) Svennung, Unters. Pallad. 507; vgl. *eo quo* = *eo quod*, Schmalz-Hofmann 722 und *quo* = explic. *quod*, Schmalz-Hofmann 788 oben.

Bei der Redaktion eingegangene Bücher

(Die Redaktion behält sich vor, in den Forschungsberichten, die in regelmäßigen Abständen erscheinen werden, auf diese Bücher zurückzukommen.)

Karl Schefold: Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker. 228 S. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1943.

Walter Voegelin: Die Diabole bei Lysias. 171 S. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1943.

Renate von Scheliha: Patroklos, Gedanken über Homers Dichtung und Gestalten. 418 S. Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel 1943.

Georges de Plinval: Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. 430 p. Librairie Payot, Lausanne 1943.

Walter Siegfried: Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. 94 S. Schultheß & Co., Zürich 1942.

Romuald Banz: Kurze Geschichte der römischen Literatur. 2. Auflage. 124 S. Verlag Benziger & Co., Einsiedeln 1940.

Eduard von Tunk: Kurze Geschichte der altgriechischen Literatur. 115 S. Verlag Benziger & Co., Einsiedeln 1942.

Theodor W. Stadler: Vergils Aeneis, eine poetische Betrachtung. 104 S. Verlag Benziger & Co., Einsiedeln 1942.